

الدكتور محمد عبد الرحمن مرزبا

المسألة الفلسفية

للمؤلف
لدى منشورات عويدات

- المسألة الفلسفية ١٩٦١
- الانسان (ترجمة عن الفرنسية) لمؤلفه جان رويستان ١٩٦٢
- مع الفلسفة اليونانية ١٩٨٠
- أصالة الفكر العربي ١٩٨٢
- آيتشتين ١٩٨٣
- من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ١٩٨٣
- الكندي ١٩٨٥
- الجامع في تاريخ العلوم عند العرب ١٩٨٨
- العقلية البدائية ١٩٨٦
- مخاض الفكر العربي - قيد الاعداد
- جديد في مقدمة ابن خلدون ١٩٨٨

الدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا

استاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية

المسألة الفلسفية

منشورات عويصات
بيروت - بياريس

جميع حقوق الطبع محفوظة للمؤلف ولدار
منشورات عويدات
بيروت - باريس

الطبعة الثالثة ١٩٨٨

الفلسفة محاولة فاشلة للوصول بطرق ملتوية
الى اشياء لا داعي للوصول اليها» .

بعضهم

« الفيلسوف رجل اعمى يبحث في غرفة مظلمة
عن قطة سوداء لا وجود لها فيها» .

احدكم

« من الامور العسيرة ان تتحدث عن ارسطو
بغير اسراف ؛ لأنك ستحس إزاءه انه
علاق جبار ، لكنك ستعلم الى جانب ذلك
انه غطىء فيا قال . انك اذ تنظر اليه بعين
التاريخ لترى هذا الأفق الفسيح الذي جال
فيه بتظراته لا يسمعك الا العجب والاعجاب .
لكنك اذا نظرت اليه بعين العلم لترى كم
أصاب في تلك النظرات ، فاحصاً كل نظرة
منها على حدة ومختبراً لما يترقب عليها من
نتائج ، فلا يسمعك الا ان تسدل عليه ستار
الامال ... اتنا اليوم اذا ما أردنا تقدير
حصيلة عمله في الكشف عن الحقائق الايجابية ،
رأينا ان اقواله - حين تكون خالية من
الخطأ - نافية لقيمة لها ، فلن نجسد في
الكشوف العلمية العظيمة كشفاً واحداً يرجع
فيه الفضل اليه او الى احد من تلاميذه » .
يوزر

مقدمة

هذه هي الحلقة السابعة من « المكتبة الفلسفية » نزهة الى القارىء العربي الكريم لمعالجة مشكلة من ادق مشاكل الفكر الحديث : اذ يشتد الشعور يوماً بعد يوم ، بين قراء العربية عامة و ص ب الفلسفة خاصة ، بالحاجة الى فهم الغاية من الفلسفة في زحمة العلوم في القرن العشرين ، ويتساءل الناس عن قيمتها ومبرر وجودها في هذه الآونة التي بات العلم فيها يقرر مصير الافراد والجماعات ، واصبحت له الكلمة الاخيرة في كل شيء .

ونسمع بين الحين والحين اجوبة متناقضة في هذا الموضوع بعضها يُشيد بالفلسفة وبعضها يندد بها . ونريد بهذه الصفحات ان نعرض لهذه المسألة من جميع جوانبها ، ونقتلها ما وسعنا الحال بحثاً وتحصيماً . وسنكشف فيها عن الغث والسمين : الغث كي نتجافى عنه ، والسمين كي نزيد منه . وسنرى ان الفلسفة داء ودواء في آن واحد . فاذا استعجرت في العقول واصبحت قوالب جامدة تتعثر بها الخطى وتسد منافذ الفكر ، كانت داء عياء لا حيلة لنطس الاطباء فيه . واما اذا نمشت مع ناموس الحياة وسابرت قانون التطور وارتخت العنان للفكر ، امرعت في العقول وآتت أكلها كل حين ، وكانت خيرة معطاة ودواء لكل داء .

واني اهيب بالجيل الجديد ورجال الطبيعة في البلاد العربية ان يشدوا الرحال الى فلسفة بناء منتجة تساير الحياة وتستحث خطى التطور ، وفي ذلك فليتنافس المتنافسون .

محمد عبدالرحمن مرجع

طرابلس - امسرة (لبنان)

الفصل الأول

ما هي الفلسفة ؟

قبل ان نمضي في بحث المسألة الفلسفية لا بد ان نعلم اولاً بتعريف معنى الفلسفة ، كي نكون على بصيرة من امر الموضوع الذي نود معالجته في هذه الصفحات .

لقد اثبت علم خصائص الشعوب وتاريخ الحضارات والمذاهب ان الانسان في كل زمان ومكان تستوقفه مشكلات لا يستطيع لها دفعا : ما طبيعة هذا الكون الذي نعيش فيه ؟ أقديم هو ام حادث ؟ أأوجدته من العدم كائن فائق القدرة يعتني به ويسوسه ام هو موجود بذاته يجعل في طبيعة كونه قوانين سيره وشروط مصيره ؟ ما الحياة ؟ ما الموت ؟ والى اين المصير ؟ ما العلاقة بين النفس والبدن ؟ هل الانسان حر مختار مسؤول عن عمله ام هو مجبر عليه : ما علة وجود الشر في العالم ؟ هل للحياة معنى ؟ وما غاية الوجود ؟ الخ .

اسئلة لا مناص منها هي من صميم التفكير الفلسفي . فحاولها كانت - ولا تزال - تدور اجاث الفلاسفة حتى عهد قريب ، ومن يلجوعا كانت تتفجر مذاهبهم ، وللإجابة عليها كانت تتفتح قرائنهم . فالفلسفة اذن بمنهاها الواسع انما هي محاولة للرد على هذه الاسئلة ، انها البحث في ماهية الاشياء واصولها وعلاقة

بعضها ببعض وبالأسان . انها تطلع الى الآفاق البعيدة . انها تعرف على مظاهر الكون على اختلاف انواعها ، وتلصق لاسبابها وعلاها ، ومحاولة للتأليف بينها وردها الى اصل واحد ينتظم الكون بأسره . انها تطلب لعنصر الوحدة الكامن وراء الكثرة ، وتعقب للانسجام المختبئ وراء غشاء كثيف من التنوع والاختلاف .

وبعبارة اخرى ، تدل الفلسفة في اوسع معانيها على مجمل المحاولات التي قام — ولا يزال يقوم — بها الانسان ، بدافع من المعرفة وحب الاستطلاع ، لتمثيل مجموع الاشياء ، ومكانه من هذا المجموع والرسالة التي عساه يضطلع بها في هذا المجموع ، فكل فلسفة اذن هي بحكم التعريف عمل ضخم جداً . وسنرى ان هذه الضخامة تحمل في ذاتها بذور فشلها وتقضي على كل امل في الوصول الى جواب حاسم .

هذا هو تعريف الفلسفة بمعناها العام . واما بالمعنى الخاص او بالمعنى الفني الذي ظل معمولاً به حتى زمن ليس يبعد فهي « النظر في حقائق الاشياء » . وقيل انها « تعرف الوجود المطلق » او « معرفة الوجود بما هو موجود » . وقيل انها « معرفة الحقائق الثابتة » . ولكن التعريف الشائع هو انها « العلم بالمبادئ الاولى » . ولما كانت هذه الامور بما لا يقع في دائرة العلم الطبيعي وليس في الاختبار الحسي من امكانات للخوض فيها ، صارت مادة لعل آخر هو « علم ما وراء الطبيعة » او « الميتافيزيقا » . لذلك فستعمل كلتي « فلسفة » و « ميتافيزيقا » بمعنى واحد تقريباً .

واما اليوم فقد اصبحت الفلسفة عبارة عن تحليل الالفاظ وتحديد معانيها والبحث في بعض القضايا المنطقية الخاصة بالقضايا التالية : « هل يوجد قضايا تركيبية اولية ؟ » و « هل القانون الطبيعي يقيني ام تقريبي ؟ » و « هل يمكن تعريف العلة بانها تعاقب مطرد ؟ » و « ما هو اساس الاستقراء ؟ » الخ .

وهكذا نرى كيف اخذ يضيق معنى الفلسفة وينحصر مدلولها ، وكيف كانت كل شيء ، فاصبحت لا تكاد تدل على شيء . ولنا الى هذا الموضوع عودة اخرى اوسع واكثر تفصيلاً .

الفصل الثاني

كلنا فيلسوف

أجل كلنا فيلسوف . فالفلسفة - بأوسع معانيها - قديمة قدم الانسان ، فهي مركوزة قينا وتجري في عروق كل فرد منا . فلكل منا فلسفة في هذه الحياة ، وكل انسان فيلسوف بطبعه ، على تفاوت في ذلك . فالفلسفة عنوان وجود الانسان ما دام له عقل يحكم ، ومشاكل ملحة ، وواقع متورد غير مطواع .

حقاً ان القليلين منا لهم فلسفة خاصة بهم واضحة المعالم . لكن كئلاً منا تقريباً يحس ، على متواله هو ، بالطابع العام للكون بأسره ، ويروده شعور غامض بما ينبغي ان يكون عليه هذا الكون . وهذا الشعور هو الذي يحدد له سلوكه ، ويقرر له المشاريع التي يجب تحقيقها ، ويعمل عليه الخطوات اللازمة للوصول بهذه المشاريع الى غايتها . قصرفاتنا الحميدة أو المعبية ، وفشاطنا الموفق او الفاشل ، ونبرمنا بالحياة أو اقبالنا عليها ، واطراد النجاح لاعمالنا أو الخيبة والاختفاق اللذين كثيراً ما يحيقان بها - كل اولئك مرجعه الى فلسفتنا الصائبة أو الخاطئة في الحياة .

ان هذه الفلسفة التي لها اهمية كبيرة في كل فرد منا ليس لها طابع فني ، ولم تتناولها كتب الفلسفة الا لاماً . انها ذلك الشعور الحقي بمعنى الحياة والكون

والوجود . انها ذلك المعنى العميق الذي 'نضفيه على وجود لا معنى له' ، انها ذلك الروح الذي 'نشيعه في عالم موات لا 'حشاشة فيه ' ، انها ذلك النظام الذي 'نقره في عماء ليس بعمد عماء ' ، وبكلمة واحدة انها وعيننا لهذا العالم ولرسلتنا فيه . ولما كانت هذه المشاعر لا يخلو منها انسان لانها مبرر وجوده ، كان كل انسان فيلسوفاً ، على تفاوت في هذه الفلسفة .

يقول نيتشه : « ان المشكلات الكبرى توجد في الشارع » . فالفلسفة تتفجر من معين الانسان ، ايّ انسان ، وتنبثق من اعماق وجوده ، لانه محتاج لعقلنة الاشياء وتطليها واشاعة النظام فيها ، والا فقد معنى وجوده ونقطة ارتكازه ، وزلت به القدم في مهاوي العدم . انه مفطور على تقدير الاشياء ووزنها بيزان من قيمه ومعايره ليرى ما عسى ان يكون لها من معنى بالنسبة اليه . فاذا به يتساءل دائماً عن الأغراض والغايات : لم هذا ولم ذاك ؟ وما الحكمة من وجود هذه الاشياء ؟ وهل للحياة غاية تسمى اليها ؟ وهل هي تستطيع ان تحقق هذه الغاية ؟ ثم هل هذا الكون صديق للانسان يساعده على بلوغ مثله العليا من خير وجمال أم هو مجرد آلة صماء عياء تدور وتدور ، ولا يهمها في شيء انتصار الخير والجمال على القبح والشر ؟ ان « ما » و « لم » و « هل » الخ .. هي التي تمطي للانسان المادي وجوداً غير مادي ، وتقعّم به في عالم ما بعد الطبيعة . وبحسب إلحاحها على نفسه ووعيه لما يكون شعوره بوجوده ويتعين مستواه الروحي والعقلي ، ويدلف الى ذلك العالم الذي لا يعرف الحدود او السدود .

لا يكاد يمر على الانسان يوم دون ان يشاهد ظروفاً واحوالاً تدفعه الى طرح هذه الاسئلة وامثالها دفعاً . وهو لا يتالك ان يشعر حيناً بأن الدنيا بخير ، وان العالم صديق له ، وان الحياة جميلة لذينة . وما ابدع هذا الوجود عندما يواجه الانسان الخير والجمال بين الفينة والفينة . هناك يطمئن للكون ، ويفندق عليه الصفات الطيبة ، ويشعر ان الروح المحرك له صالح وجميل ، يمطف على الفرد ، ويعينه على تحقيق مثله والوصول الى غاياته . فلا يملك الانسان حينئذ نفسه عن

ان يتفلسف ، وعن ان يكون له رأي معين في الكون ، وفلسفة خاصة في الوجود .

وفي يوم آخر يرى القبح والشر يملآن الارض ، ويسدان المنافذ على الناس ، ويملآن الحياة ثقيلة بفيض لا تطاق . يود الفرد لو يتخلص منها فيريح نفسه من معارضة هذا القبح ومعاقرة هذا الشر اللذين يجمع بها الكون . فلا يملك نفسه عن ان يتساءل حينئذ : هل الشر طبيعة للكون ، وهل الوجود في الأصل قبيح شرير ؟ هل الشر هو الأصل ام هو طارئ عليه ؟ وهذا يسوقه طوعاً او كرها الى ان يتفلسف ، والى ان يكون له رأي في الحياة وفي الوجود ذو طابع خاص .

وهكذا ، فالفلسفة بمعناها الأوسع غير منفصلة عن الحياة اليومية ، بل هي متصلة بها متفاعلة معها لا تتقطع عن التأثير فيها والتأثر بها . فهي نظرة اجمالية في الكون ، واتجاه فكري عام نحو الحياة في مجموعها . وهذه النظرة الاجمالية ، وهذا الاتجاه الفكري يؤثران بطبيعة الحال في تصرفاتنا اليومية ، وفي مجالنا للحوادث التي تمر بنا . بمقتضاها نسير في عملنا ، وعلى وفقها نواجه النظم الطبيعية والاجتماعية التي تحيط بنا ونحدد موقفنا منها .

ولكي نبين اثر فلسفة الفرد في حياته المادية نورد المحاور الطريفة التالية التي جرت بين رجل متهور وثب الى الترام وهي مزدحمة بمن فيها وتسير بسرعة كبيرة ، وبين احد الركاب ، وكلا الرجلين من طبقة العمال او الباعة المتجولين ممن لم يدرسوا الفلسفة او يسمعوها :

— ما هذه العجلة يا أخي ؟ ولم هذا التراحم الذي قد يعرضك للخطر ؟

— جرى خير !

— خير ماذا ؟ ألا تخشى ان تسقط تحت عجلات الترام قتموت ؟

— كلا ، لا اخاف هذا ولا اخشاه !

— ما هذا ؟ ألا تخاف الموت ؟

— لا اخشى الموت ابداً ، لاني العمر مقدّر من الأزل ، فاذا جاء اجلي

لا استأخر ساعة . ولو كنت في بيتي وكتب عليّ ان اموت تحت عجلات الغمام
لبرزت الى مضجعي . واما اذا لم يكن مقدراً لي ان اموت فلن يمسني ضرر .
تفتت الاقلام وطويت الصحف !

— الآن العمر مقدّر في الأزل تعرض نفسك لخطر الموت وتقول اذا كان
الله يكتب عليّ الموت لا بد ان اموت والا فلن اموت ؟

— نعم أعرض نفسي للخطر دون خوف ، لانه اذا كان الموت مكتوباً عليّ
فلن تستطيع الف ترام مجتمة ان تميتني !

— هذا كلام لا يقبله العقل لانك تستطيع ان تودي بحياتك متى اردت !

— كلا لا استطيع ان اموت ان اردت ، ولا يمكنني ان اموت الا بقضاء

الله وقدره .

— هذا عين الجنون !

— كلا ، هذا عين العقل !

يتبين لنا من هذه المحاوراة التي يجري امثالها آلاف المرات كل يوم الى اي
مدى يصح القول بان لكل انسان فلسفته في هذه الحياة . فهذان الرجلان كلاهما له
فلسفة معينة ، كلاهما له رأي في الكون معين . ويعتقضي هذه الفلسفة ، وعلى
وفق هذا الرأي ، يتصرف كل منهما في شؤون الحياة ويواجه الحوادث . وهكذا
الحال في فرد فرد وشخص شخص ، لا يُستثنى من ذلك الا البله وضعفاء العقول .
فلا يستطيع احدا ان يغش وينشط اذن الا ان كانت له فلسفة يستوحىها ويسير
على ضوئها ، سواء أقر بهذه الفلسفة ام لم يقر .

فاحد هذين الرجلين جبري متعنت يسلب الانسان الحرية والارادة ويعمله
مقلوباً على امره ، كريشة في مهب الريح ؛ ومن ثم يتصرف مع الناس حسب
هذه الفلسفة ، فيقتحم المهالك ويصارع الردى دونما خوف او وجل .

والآخر قدّري يؤمن بفلسفة الحرية والاختيار ، وهي فلسفة على نقيض
سابقتها . فالانسان حر ، يريد لافعاله ، مسؤول عنها يتحمل نتائجها . وقد

حياه الله العقل ليميز به الحبيث من الطيب ، وهداه النجدين ، ثم تركه وشأنه .
فاذا به لا يقدم على عمل الا بعد التبصر وإعمال الفكر وتقليب وجوه الرأي .

وعلى كل حال ، فسواء كان هذان الرجلان مخطئين او كان احدهما مصيباً
والآخر مخطئاً ، فالنتيجة واحدة : وهي ان لكل انسان منا فلسفة يستوحياها
ويسير بمقتضاها ، ولكل منا نظرة تفقد خطاء في هذه الحياة . فبعضنا متفائل
بالحياة مقبل عليها ، مقارع لها لا يلوي على شيء ، ويعتقد ان الكون صديق له
يساعده في تحقيق آماله ويبلغ به الى غاياته . وبعضنا متطير متشائم ، يتهم
بالحياة ويضيق بها ذرعاً ، ويرى في الكون عدواً لدوداً يتسقط عثراته ويترص به
الدوائر ؛ فيقضي حياته في هم وكدر ويعيش معيشة ضنكاً كأنما يصمت في السماء .

بعضنا يؤمن ان للمجهود الانساني اثرأ في اصلاح الحياة والمجتمع ، فتراه
لا يدخر وسعاً في محاربة الشرور والآفات الاجتماعية كال فقر والجهل والمرض ،
ولا يفتر عن الدعوة الى الاصلاح ورفع مستوى العيش . وبعضنا يظن ان ليس
في الامكان ابداع مما كان ، وان ما هو كائن لا بد ان يكون ، وان جهودنا عبث
ضائع ، وهم في غير طائل ، وان الافضل للانسان ان يريح نفسه ويستسلم
للقضاء ويتخاذل عن النضال ، ويركن الى الجمول والكسل .

والخلاصة ان الفلسفة بمعناها الواسع ثلاً دروبنا ، وتخترق جوانب حياتنا
وتوجه جميع اعمالنا .

« ان كلمة « فلسفة » لا يكاد يسمعا الرجل المعادي حتى يوجس
خيفة منها او يحس بالنشاز والطنين ؛ اذ ينصرف ذهنه فوراً الى مسائل معقدة
كل التعقيد ، بعيدة عن واقعه جهد البعد ، والى مناقشات لا تدرك طلاسمها ولا
تعرف غايتها . ومع ذلك فانك ترى هذا الشخص يتحمس بالفلسفة تحمساً
غامضاً ، ويشور فضوله عند الخوض في أحاديث تتصل اتصالاً مباشراً او غير

مباشر بالله والنفس والعالم والحياة والموت والقضاء والقدر ونحو ذلك مما هو من صميم البحث الفلسفي . ليس من الصير أبداً ان نجد في اقوال الناس رافعاهم مواقف فلسفية واضحة كما قلنا ، ولكنها على كل حال غير ناضجة . فكل شيء حولنا يدقنا - طوعاً او كرهاً ، سواء كنا علماء ام جهلاء - الى اتخاذ مواقف معينة من الله والحياة والموت والعالم ، وهذه المواقف قد تعرضنا للأخطار وتطيح بنا في بعض الاحيان . فنحن مقسورون على ان نحدد موقفنا من هذه المسائل التي لا تمت الى العالم المادي ولا الى اي علم من علوم الطبيعة بصلة . بل اننا اذا رفضنا ان نتخذ منها موقفاً معيناً ، فهذا الرفض نفسه ينطوي على موقفه فلسفي .

هنالك حالات لا يبدو فيها اتخاذ مثل هذه المواقف واضحاً . اذ يوجد قوم - وما اكثرهم - لا يرون في هذه الحياة غير البؤس والشقاء ، ولا يجدون غير الخصاصة والاملاق ، مما لا يدع لهم فرصة للاهتمام بشيء آخر غير البحث عن الرزق لسد رمقهم ورمق عيالهم . لذلك يمتسبب البعض ان التفكير الفلسفي لا يجد سبيلاً الى نفوس هؤلاء المستضعفين في الأرض ، فلم من متابعهم مما يفهم عنه .

والحق ان الحياة الانسانية مها ركبها الموم ومستها البأساء والضراء ، فان تصرفاتها لا تخلو ابداً من نظرة الى العالم ومن تكييف لظروف الحياة ومعالجتها تبعاً لهذه النظرة . فحسب الانسان ان يتفلسف بلسان الحال اذا لم يستطع ذلك بلسان المقال ! وما يضيره ان يعيش تجربة من غير ان يُعنى بمضمونها ودون ان يحاول العبارة عنها في الفاظ مجردة ؟ فهو يتفلسف على غير علم منه كما يتنفس دون ان يعي تنفسه .

ومحصل القول ، انه على رغم نفور العامة من التفلسف ، فان الناس جميعاً ، من عامتهم الى خاصتهم ، يتفلسفون . فكنا فيلسوف ، والفلسفة عنوان وجود الانسان .

الفصل الثالث

هل يمكن الاستغناء عن الفلسفة ؟

ان هذا السؤال ذو شقين ، وليس له جواب واحد مطلق ؛ فاما ان تقصد بالفلسفة معناها العام ، واما ان تقصد بها معناها الخاص . وتبعاً لما نفهم من كلمة فلسفة نستطيع الإجابة على هذا السؤال .

فاذا كنا نقصد بالفلسفة معناها العام ، فلا يقدر احد على الاستغناء عنها الا اذا قدر على الاستغناء عن مقومات وجوده . فالأسئلة الفلسفية التي تتنازعنا بحكم الحال اذا لم تتنازعنا بحكم المقال ، هي من صميم المعضلة الانسانية الكبرى ، ولا يستطيع الانسان ، اي انسان ، ان يظل غريباً عنها غير مبالي بها الا اذا تنكر لانسانيته ، وتحلى عن طبيعته . ويسخر الناقد الفرنسي العظيم فاغيه *Faguet* من اولئك الذين يريدون ليطفئوا نور الفلسفة ويكتبوا ما يعتمل في نفوسهم من نزواتها ليقصروا على العلم الموضوعي فيقول : « ألا انه سخر اخرق ذلك الذي يستيقظ في القطار وهو لا يدري من اين جاء ولا الى اين هو ذاهب ، فيتأمل حجرته ، ويحللها ، ويسجل ملاحظاته عنها ، دون ان يميز اهتماماً للجهة التي عساه ان يصل اليها » .

قلت شعزي ! كيف يتسنى للانسان ان يتغاضى عما يحيش في صدره من الاسئلة الالعبة التي تقض مضجعه عندما يسكن الى نفسه ولا تلاحقه الحياة بمشاغلها ومومها ؟ ان ظروفنا خاصة تصرفنا ظاهراً عن الاهتمام بهذه الشؤون ، ولكنها لا تستطيع ان تحت جذورها من انفسنا . ومما حاولنا ان نوقف جمحات النفس و'هفوتها' الى عالم الماعى فلان نستطيع الى ذلك سبيلاً . وكما ان احداً يصبح صدره حرجاً عندما يعدم الهواء الطلق ، فكذلك يساوره الضيق والقلق اذا لم 'يعان' التجربة الفلسفية في فجاجتها وغموضها او في نصاعتها ووضوحها تبعاً لمستواء العقلي والروحي . ولشد ما يرتقص من الهم والغم إذا لم يترك عالم الحس بشوائبه وفحيحه وكل ما ينغص العيش فيه ، وينطلق الى عالم الفلسفة ، وهو عالم كل شيء فيه بسيط وصاف ومنطقي ونبل ، تسود فيه قوانين العقل ، وتسيطر عليه ضرورات المنطق ولا تلقى فيه إلا الحق والخير والجمال والنور ، ولا تجد فيه اثرأ لتناقضات الحياة وآفات الواقع التي تؤذي الحس وترهق العقل وتضني الفؤاد .

فالتفلسف اذن انما هو نوع من التنفيس عن الحياة كالشعر والموسيقى ، ورغبة في التمتع بالوجود كما يجب ان يكون . وهو ضروري لنمو العقل واتساع افقه ، ولا بد منه لاسعاد الفرد ومساعدته على ان ينسجم مع الحياة . والعقل لا ينمو وتزيد كفايته الا بمقدار ما ينشط في هذا السبيل . ولولا ان العقل مضطرب على هذا لما بلغنا من العلم مبلغنا اليوم .

والفلسفة بهذا المعنى مرحلة لا بد منها للانتقال إلى ما بعدها : انها شيء طبيعي على ان يتخطاها الانسان الى غيرها ، لا ان يقبع فيها يدور ثم يدور الى غير نهاية ، فيبدأ من حيث انتهى ، وينتهي حيث بدأ ، كما كان حال الفلسفة اليونانية وفلسفات القرون الوسطى وبعض فلسفاتنا اليوم التي لن نكف عن التنديد بها والحلة عليها لانها عقيدة غير بناءة ولا تتفاعل مع هذا العصر الذي تقدمت فيه العلوم والمعارف .

- اما اذا كنا نقصد بالفلسفة معناها الخاص ، فهذه مسألة اخرى تشعبت فيها الآراء واختلفت وجهات النظر .

فلقد كانت الفلسفة ترهو دائما بانها معنية بالبحث عما تصفه احيانا بأنه « الوجود » و احيانا بأنه « الطبيعة » او « الكون » او « العالم الحق » . وأيا كانت الأسماء فكلها تشارك في شيء واحد ، وهو ان موضوع بحثها كلي ثابت لا يتغير ، ومن ثم فهو خارج عن حدود الزمن ، اي هو ازلي ابدى . فعلى الرغم من اختلاف المذاهب الفلسفية في كل شيء تقريبا فكلها تتفق على ان ما تسمى وراهه وتتميز به من حيث هي فلسفة انما هو تطلب المطلق الكلي الثابت الذي لا يتغير ولا يتبدل ، اعني ذلك الذي يوجد من غير نظر الى زمان ومكان ، ولا يعرفه شيء مما يتصل بالاعراض الزائلة .

وترهو هذه الفلسفة بنفسها حين تقول بلهجة الواثق انه لا سبيل الى الاستثناء عنها لانها البحث في المطلق ولانها الاساس المطلق لكل معرفة . فهي تقول بحقيقة سامية مطلقة هي الضمان الأكيد للصدق في الأمور التجريبية ، وهي المرشد اليقيني الوحيد الذي تسترشد به النظم الاجتماعية ، ويتندي به الفرد من سلوكه . فاذا كانت تعمل على اساس ما هو ازلي ثابت ، وتضع قوانين يقينية للمعرفة لا يأتياها الباطل من بين يديها ولا من خلفها ، فكيف يمكن الاستغناء عنها ؟ فقد ادعت لنفسها في صلف حق القيام بمهمة البرهنة على وجود عالم مفارق يقع وراء هذا العالم هو الضامن لمدركاتنا جميعا ، وزعت انها قادرة على اكتشاف حقيقة الاشياء وفهم كنهه الوجود ومعرفة امرار الحياة والمات ، كل ذلك بمجرد النظر العقلي والتأمل الباطني والابتماد عن البيئة والمجتمع . ولذلك فقد تعودنا دائما ان نرى الفيلسوف يحبس نفسه في نطاق مدركاتة الكلية ويتأمل في هذه المدركات بعيدا عن الناس ويحمل مشكلاته العقلية والاجتماعية باظهار العلاقات التي بين المعاني الكلية ، بدلا من ان يهبط من برجه الصاحي ومعالج الاشياء بيده ويكشف العلاقات بينها ، ليتسنى له فهم الكون والحياة والمجتمع

وتصغير ذلك لمصلحته . وهكذا يهمل الفيلسوف التقليدي ما تلسم به البيئة التي يعيش فيها من خصائص ومقومات . ومن هنا عقم الفلسفة التقليدية .

يرى افلاطون ان العلم الرياضي — وكان مسيطراً على اليونان — متصل بمبدأ مطلق ضامن للرياضة هو مبدأ الخير الذي لا يمكن معرفته الا ميتافيزيقياً . بل ان ديكارت ، ابا الفلسفة الحديثة ، يعتبر « مبادئ الفلسفة » اساساً لسائر المعارف الاخرى كلها . وفي المذاهب الفلسفية التقليدية يرتبط هذا الاساس غالباً بكائن ميتافيزيقي هو الله . ومع ذلك فان مذاهب فلسفية معاصرة كثيرة لا تلجأ الى فكرة الله ، وتدعي في نفس الوقت الوصول الى « المعرفة المطلقة » بطرق مختلفة . فكتبت Kant يضع اساساً مطلقاً للمعرفة ، هو الشعور الخالص العياني *Conscience pure transcendente* ، واما الفيلسوف الوجودي هيدغر فيقيم هذا الاساس على معرفة ما يسميه « الوجود » . ويرى اصحاب المذاهب الميتافيزيقية ان المعرفة العلمية هي معرفة جزئية دنيا ، مشتقة من معرفة المطلق . فمعرفة المطلق اصل ، ومعرفة الجزئي فرع ، وشتات بين الاصل والفرع ، فالعلم اذن دون الفلسفة .

وهذا الذي تدعيه الفلسفة التقليدية لنفسها قد انكره عليها فلاسفة كثيرون اختلفت مشاربهم وتباينت اتجاهاتهم ؛ فتاريخ الفلسفة الطويل لم يسلم ، حتى في ايام عهدها من توجيه المطاعن اليها واثارة الشبهات حولها ؛ فان عدم الثقة بها قديم قدم الفلسفة نفسها . ذلك بان ظهور المدارس الفلسفية الكبرى في عصور اليونان قد تلاه رد فعل شديد في اقوال الشكاك . وكذلك الحال في القرون الوسطى . فعلى الرغم من ان توجيه النقد العلني لمذهب الاوائل كان في تلك القرون امراً منكراً ، فقد قامت حركات معارضة للفلسفة الميتافيزيقية — او الفلسفة الالهية كما كانت تسمى — حمل لواءها حجة الاسلام الامام الغزالي .

وفي العصر الحديث اشتدت وطأة الحركات المناهضة للفلسفة وزادت أواراً ،
نتيجة لتقدم العلوم والمعارف .

وليس غرضنا الآن ان نؤرخ لثنى هذه المحاولات من لدن ظهورها حتى
الوقت الحاضر ، بل سنقتصر على بعض ما قام منها في العصر الحديث :

١ - يقول المذهب النسبي Relativisme الذي يترجمه كمنط ان بحوث ما وراء
الطبيعة ظنتية باطلة . فالمعرفة في رأيه هي عملية بناء الشيء المعروف ، لا اقتناص له
على حقيقته . لا شك في ان تفكير كمنط قد تطور بمضي الزمن . ففي المرحلة
التقليدية التي هي معروفة اكثر من اية مرحلة اخرى ، كان يقول بوجود « الشيء »
في ذاته « المستقل عن تفكيرنا » والذي ليس في متناول احد منسا . فالمقل
البشري لا يصل الا الى معرفة الظاهر ، ولا سبيل له الى بلوغ كنهه الوجود .
نعم ان تفكير كمنط قد اتجه فيما بعد اتجاهاً اخذ يوغل في المثالية يوماً بعد يوم ،
اي في التقليل من أهمية « الشيء » في ذاته « والزيادة في قيمة النشاط البناء للفكر .
ولكن ليس غرضنا الآن مناقشة هذه المثالية ، بل الاقتصار على المرحلة التقليدية
من مذهب كمنط ، وهي المرحلة التي تقول بالوجود الحقيقي للعالم الخارجي
وتتادي بأن كل ما يسمنا انما هو اقتناص ظواهر ركبتها « الشكلاان » الاوليان
للحساسية (الزمن والمكان) ومقولات العقل . فبحسب هذه النظرة ، اذا
كانت الرياضيات والفيزياء ، بل والعلوم الاخرى ، لا تزال محتفظة ببعض القيمة ،
فان علم ما وراء الطبيعة الذي يدعي القوص في اعماق الاشياء بمحض التأمل
والنظر العقلي الخالص ، هو ضلال في ضلال ، وبالتالي يمكن الاستغناء عنه ،
اذ لا خير فيه على الاطلاق .

٢ - وتذهب المدرسة الوضعية Positivisme الى ان الفلسفة - او
الميتافيزيقا - يمكن الاستغناء عنها استغناء تاماً . فالدين والميتافيزيقا في نظر
هذه المدرسة هما راسب قديمة لم يعد لها اليوم اي قيمة ، وهما في طريقهما الى

الزوال امام تقدم العلوم والمعارف . فكل منا يعلم « قانون الحالات الثلاث » المشهور لاوغست كومت Comte: فلقد مرت الانسانية بثلاثة ادوار (او حالات).

الدور الاول هو الدور الديني او اللاهوتي ، وفيه كانت تسود الخرافات والاساطير والكائنات الوهمية^(١) .

الدور الثاني هو الدور الميتافيزيقي ، وفيه تبدد الجو المقدس للدور السابق تدريجياً ليفسح المجال لنوع من علمانية الفكر التي اقامت مقام الآلهة تجريدات عقلية خالصة هي حقائق ما وراء الطبيعة .

والدور الثالث هو الدور الوضعي الذي تحرر فيه الانسان من اوهامه وتغلبت عن البحث في حقائق الأشياء (الماهية والجوهر والمرض و..) وغاياتها وانصرف الى دراسة العلوم .

٣ - ثم جاء كلود برنار فتأثر بهذه الآراء الى حد ما، وغادى بان اللاهوت هو مملكة العاطفة ، وان الميتافيزيقا هي مملكة التفكير الفارغ القبلائي *a priori* ، وان العلم الوضعي هو مملكة التجربة .

٤ - وهذه الفكرة عينها هي التي اوجت الى ليفي بريل بأفكاره الخالدة : فقد اعترف صراحة انه مدين بهذه الآثار لقانون الحالات الثلاث لأوغست كومت .

٥ - وترى الماركسية^(٢) ان بحوث ما بعد الطبيعة ما هي الا بناء فوقاني *superstructure* للقاعدة الاقتصادية الاجتماعية يستطيع بدون شك ان يتفاعل مع هذه الأخيرة ، إلا انه على كل حال اسقاط ايديولوجي *Projection* *idéologique* لحالة تاريخية معينة ، ولا قيمة له في ذاته على الحقيقة : فالافكار

(١) وهذا الدور نفسه قد تنوع في ثلاث مراحل : مرحلة الوثنية ، ومرحلة الشرك ، ومرحلة التوحيد .

(٢) ونعني بها الكتلة التي يمثلها الجواز وماركس ولينين .

في نظر هذه المدرسة انما هي تصوير عن حالة اقتصادية اجتماعية معينة ، والفلسفة هي من بين هذه الافكار . وهي هراء في هراء . لكن هل يمكن الاستغناء عنها ؟
تجيب الماركسية : أجل . فان ظروف المجتمع الحالي تولد بالضرورة اوهاماً ميتافيزيقية ، وهذه الاوهام لا يمكن ازالتها بوسائل نظرية بحتة ، بل بتغيير الحياة الاجتماعية والاقتصادية تغييراً جذرياً . وعلى كل حال ان الفلسفة صائرة الى الزوال عاجلاً ام آجلاً ، وذلك بتقديم العلم الموضوعي .

٦ - ويذهب الى قريب من هذا أيضاً ب. ا. سوروكان Pitirim A. Sorokin وكارل مانهم Karl Mannheim وسوامس من مؤسسي علم الاجتماع المعرفي Sociologie de la Connaissance : فمن مبادئ هذا العلم ان «التفكير مرتبط بالحالة الاجتماعية والشخصية التي يبرز فيها» وان «الحالة الاجتماعية عندما تتغير فان نظام المعرفة الذي كانت قد خلقتة في السابق لا يبقى متسجماً معها» وان «الافكار والصور الذهنية والطاقت النفسية تبقى وتتغير تبعاً للقوى الاجتماعية» وان «كل بناء اجتماعي تقابله عقلية خاصة» ، وبالتالي فان الميتافيزيقا انما تعبر عن الحالة الاجتماعية القائمة ، وليست تدل على شيء في ذاتها ، ويمكن الاستغناء عنها عندما تتغير ظروف الحياة .

والآن بعد اعطاء فكرة خاطفة عن الموقف الفكري من الفلسفة وبحوث ما بعد الطبيعية ، نريد ان نعرض على نحو اكثر تفصيلاً لموقف ثلاث مدارس هامة في تاريخ الفكر الحديث لنرى كيف تطور معنى الفلسفة والى اي حد اخذ الاهتمام بها يقل يوماً بعد يوم حتى ليكاد ينعدم . وهذه المدارس هي الماركسية التي اوجزنا القول فيها والوضعية المنطقية والبراغماتية .

الفصل الرابع

موقف الماركسية من الفلسفة

ليس غرضنا في هذه الدراسة استعراض المذهب الماركسي بالتفصيل . فمن اراد تعمق هذا المذهب والاحاطة به فإليه الا ان يعبد الى عيون المراجع في هذا الباب والى التنايبص الأصلية للماركسية ما طاب له ان ينهل . وحسبنا هنا ان نعرض منها ما يساعدنا على خوض الموضوع الذي نحن بصدده .

فالمعلوم ان كلمة « فلسفة » تطلق في الاستعمال المتداول على المذاهب الفلسفية المغلفة على نفسها . و « الفيلسوف » هو مفكر يتأمل العالم ويكتفي بالرغبة في « تفسيره » من فوق برجه العاجي ، اي دون ان « يعمل » شيئاً . ولما كان يأبى ان يقرن النظر بالعمل ، فلا يقوم بملاحظة او استقراء ، فقد باء تفسيره بالخسران ، وهيهات ان يغني شيئاً . فنري من ذلك ان الفلسفة والمذاهب الفلسفية ، مفهومة على هذا الوجه ، تجرد عسراً في تبرير وجودها .

هذا هو حال الفلسفة . واما الماركسية فقد كانت دائماً حرباً على كل نظر لا يتبعه عمل . فقد كانت في جميع مراحل نموها مرتبطة بنضال الأشخاص الذين

صنعوا التاريخ ، حتى ان مؤلفات اقطابها هي في نفس الوقت كتب نظرية ودساتير للعمل ؛ ومن هنا يتبدى لنا المظهر الجديد للفيلسوف الماركسي بالقياس الى الفلاسفة التقليديين : اذ مظهر الفيلسوف المناضل . فاقتران الفلسفة بالعمل والنضال لا يقتصر امره في نظر الماركسيين على انه شيء طبيعي ليس مدعاة للدهشة فحسب ، بل انه ايضاً ضرورة حازية للفكر والعمل معاً .

واذا اردنا ان نفهم جيداً ثورة الماركسية على جميع المذاهب الميتافيزيقية التي خلفها الماضي ، فن الجير لنا ان نلقي نظرة على الظروف التي نشأ فيها تفكير ماركس (وأنجلز) .

لقد تلقى ماركس تراث الفلسفة عن طريق هيجل . فهو كـفيلسوف بدأ ينتقد الفلسفة الهيجلية ، ولم يكن في ذلك وحيد عصره . ففي العقد الرابع من القرن التاسع عشر كان في المانيا حركة يطلق عليها « حركة الشبان الهيجليين » ، دأبت على نقد هيجل . لكن نقد ماركس كان يختلف عن نقد هؤلاء اختلافاً تاماً : فهؤلاء في نظر ماركس لم يكونوا سوى ذيل للمذنب الهيجلي ، اذاصح التعبير ، اي كانوا شكلاً باندأ من الفلسفة التقليدية : الميتافيزيقا . فماركس لم ينتقد هذه الفكرة او تلك هؤلاء الفلاسفة ، بل انتقد على العموم موقفهم الذي هو موقف الفلسفة التقليدية من الواقع . فنقد ماركس كما يتبين من مؤلفه « الايديولوجية الالمانية » انما هو نقد للميتافيزيقا في جميعها . فهو يسخر من الفلاسفة الذين اعتقدوا انهم قاموا بثورة حقيقية ، بينما ثورتهم تجري كلها في عالم التجريدات . انه يندد بهذه « الثورة » لعدم تحطيمها « المجال الفلسفي » اي الميتافيزيقي ، ويتهم من الفكرة القائلة بان الناس ليس عليهم ان يتحرروا إلا من القيود الروحية المؤلفة من المعاني والافكار الخالصة والآراء الواهمة المبسرة ، دون ان يفكروا في تغيير الواقع المادي الذي يعيشون فيه . ولله دره حين قال في حق الميتافيزيقيين من الشبان الهيجليين الذين شن عليهم اولى حملاته الفلسفية : « انهم يتقارعون الالفاظ بالالفاظ » . ان آفة الموقف الميتافيزيقي هي كونه

سج افكار ومفاهيم لا علاقة لها بالواقع واقتصراره في حركاته الاصلاحية على
تغيير القوالب العقلية والاطارات الروحية من جيل الى جيل ومن فلسفة الى فلسفة
دون المساس بالواقع ؛ وفي ذلك يقول هيغل عن الشبان الهيفلين والفلاسفة الالمان
عموماً : « ان احداً من هؤلاء الفلاسفة لم يخطر له فكرة البحث عن صلة الفلسفة
بالواقع الالمانى ، عن صلة تقدم بحيطهم المادي الخاص لهم . ان هذه المباراة تبين
لنا الى اي مدى تقوم الماركسية على وحدة الفكر والعمل وعلى النظر الى كل فكرة
في علاقتها بالواقع المادي المعاش ، لا منفصلة عنه كما هو شأن الميتافيزيقا .

لقد كانت الفلسفة الميتافيزيقية التقليدية نسيجاً من الأفكار والمفاهيم التي تحلق
في عالم المجرذات ، فلم يكن لها اذن اي تأثير في الواقع . واما الماركسية فهي
كما مر معنا فلسفة مرتبطة بالعمل . فالفلاسفة تبعاً لماركس لم يزدوا على انهم
« فسروا » العالم تفسيرات مختلفة ، ولكن الامر المهم ليس تفسير العالم بل
« تغييره » . والفلسفة لا يمكنها تغيير العالم الا بتغيير ذاتها تغييراً جذرياً .

فكيف تسمى لماركس ان يغير الفلسفة ؟ لقد تسنى له ذلك ليس فقط
بمخروجه على ممثلي الميتافيزيقا عن اسدب فكرهم واعملت قرائهم ، ومشاغبتهم
عليهم ، بل بكونه في نفس الوقت مفكراً نظرياً ورجلاً عملياً . هذا هو ما يميزه
والجناز من سائر الفلاسفة . نعم وُجد في التاريخ مفكرون تم لهم الامران معاً ،
ولكن الفيلسوف الماركسي عنده علاوة على ذلك « وحدة » بين فكره وعمله ،
ففكره يزداد غنى كلما عمل ، وعمله يتدي بنظرياته .

توجه الماركسية للميتافيزيقا ضربين من النقد لا ينقسم احدهما عن الآخر الا
لضرورة التحليل :

الاول ينصب على المذاهب الميتافيزيقية ، اي على التفكير التأملى الذي يخلق

من لا شيء عوالم مجردة ، ويورد مسائل لا صحة لها حول هذه العوالم . والمسائل الفلسفية التي ترد على هذا الوجه لا يكون لها معنى الا بأَن يضع المرء نفسه في باطن المذهب . ومن الامثلة على المذاهب الفلسفية التي من هذا القبيل العلوم اللاهوتية وما يدور فيها من مسائل كالعلاقة بين الله والانسان والخير والشر السخ ... وكذلك المذاهب الفلسفية التقليدية كمذهب افلاطون وارسطو وديكارت وكنت و هيغل .

والنقد الثاني ينصب على الطريقة الميتافيزيقية ، اعني تلك الطريقة التي وان كانت تعالج اشياء حقيقية ومسائل حقيقية ، الا انها تجردها من شروط وجودها ونموها ، وتحيلها بدورها الى تجريديات خالصة .

وهكذا نرى في كلا الحالين ان الميتافيزيقا ليست امينة على الواقع ، وذلك اما لانها تتخطى هذا الواقع او لأنها تشوه قوانينه .

وستكلم الآن عن كلا التقدين .

أ - نقد المذاهب الميتافيزيقية : ان نقد المذاهب الميتافيزيقية ليس وقفاً على الماركسية وحدها ، بل كان حظاً مشتركاً بين جميع النظريات المادية ، وكانت دائماً منوطاً بالتقدم العلمي . فنقد الميتافيزيقا هو نقد للتفكير الذي لا صلة له بالواقع ، وبالتالي هو محاولة لتقريب التفكير الفلسفي الى الواقع وشده اليه .

فهذا ديكارت مثلاً قد ثار على التفكير المدرسي ثورة لا هودة فيها جعلته اباً للفلسفة الحديثة ، فالمدرسيون من قبله كانوا يقضون اوقاتهم في بحوث لا طائل تحتها ، ويستطمون في مناقشات لا تخلو احساناً من البراعة والحدق ، ولكن المرء يخرج منها اكثر شكوكاً منه عندما بدأ ، وامعن في المجاهلة . واما فلسفة ديكارت فهي تقوم على معرفة نظام الطبيعة . وقد ادى نقده للتأملات الميتافيزيقية الى نتيجة جوهرية هامة هي فصل الفيزيقا عن الميتافيزيقا ، اي فصل علوم الطبيعة

عما بعد الطبيعة . فحرر بذلك العلم من التأمل المشوش الذي يختلط فيه الخابيل
إلنابل ، ونخلص من القوص في الخواص الميتافيزيقية للمادة والعالم ومن المعاني
المجردة التي لا وجود لها الا في احلام اصحابها .

ولكن هل معنى ذلك ان ديكارت كان مادياً وكان مناهضاً للميتافيزيقا
بكل معنى الكلمة كما تبادر الى اذهان البعض ؟ كلا . فانه بدوره قد وضع
ميتافيزيقا جديدة يربح بها الحنين الى الميتافيزيقا القديمة وتربطها بها صلات وصلات ،
وتشدها اليها عرى لا انفصام لها ، اذ هي كما يقول ماركس تحتوي على عناصر « مبتذلة
ووضعية » ... وما هي الا قرابة قرن آخر من الزمن حق وجدت الميتافيزيقا
التي خرجت من ديكارت وخلفائه (مالبانش وسينوزا ولينتز) ووجدت نفسها
وقد استعالت الى عالم المثل والى الاشياء الساقية « على حد قول ماركس .

وفي القرن الثامن عشر نشهد مرحلة جديدة من معارضة الميتافيزيقا ، فقد قام
بطرس بيل Pierre Bayle « اول الفلاسفة في مفهوم القرن الثامن عشر »
واعن لأول مرة ان المجتمع « يمكن ان يستغني عن الميتافيزيقا » . ثم جاء ديدرو
Diderot قنادي بأن « الفلسفة العقلية^(١) عبء على طاقة الانسان . فهي تلقي
باسكامها [جزافاً] ثم تجرد في [مكانها] . انها تقول بجمرة : ليس من الممكن تحليل
الضوء ؛ فتصدقها الفلسفة التجريبية^(٢) ، وتضمن امامها طوال قرون كلمة
ونجاة تطلع [علينا] بالمشور الزجاجي وتقول : من الممكن تحليل الضوء » .

ولكن الفلسفة لم تلتق بالضربة القاضية من مادتي القرن الثامن عشر .
فالليكانيسكية الضيقة لمادية ذلك القرن قد مدت في اجل الفلسفة في المائات حق
القرن التاسع عشر ، وفلسفة هيفل اكبر شاهد على ذلك . ولم يكن ممكناً وضع
حد للفلسفة الهيغلية والفلسفات الميتافيزيقية الاخرى التي على شاكلتها عموماً الا على

(١) يريد الفلسفة التأملية او الميتافيزيقية .

(٢) يريد علم الفيزياء .

اساس مذهب مادي من نوع جديد . يقول لينين : « ان ماركس لم يقف عند مادية القرن الثامن عشر ، [بل] لقد دفع بالفلسفة الى الامام ، فاثراها بكتسبات الفلسفة التقليدية الالمانية ولا سيما مذهب هيغل ، الذي افضى بدوره الى مادية فويرباخ Feuerbach ، وامم هذه المكتسبات هو الديالكتيك ، اي نظرية التطور في أتم مظاهرها واعمقها وارحبها صدرأ ، نظرية نسبية المعارف الانسانية التي تصور لنا المادة في نحو دائم ... واذ قد تعمق ماركس المادية الفلسفية وتوسع فيها ، سار بها حتى غايتها المنطقية وامتد بها من معرفة الطبيعة الى معرفة المجتمع الانساني ... ان فلسفة ماركس هي مادية فلسفية تامة ، اعطت الانسانية والطبقة العاملة خاصة ، أدوات للمعرفة جبارة »

وليس هذا كل ما في الامر ، فللماركسية تذهب الى ان القضاء على الدين وعلى الميتافيزيقا وعلى جميع الاوهام عموماً ، لا يُصار اليه بمجرد النقد النظري ، بل هو رهن بتغيير المجتمع تغييراً جذرياً والقضاء على استغلال الانسان للانسان في ظل نظام اشتراكي صالح . فالتنظيرة وحدها لا تستطيع شيئاً ، وتغيير الاطارات والمفاهيم العقلية لا يفيد اذا لم يقاتر بتغيير الاطار المادي للمجتمع ، خلافاً لما كان يظن فلاسفة القرن الثامن عشر . وليس معنى ذلك انب النظرية لا فائدة فيها « فالتنظيرة تتحول هي ايضاً الى قوة مادية حالما تستولي على الجماهير » .

ومع ذلك فهيات ان يقضي على الميتافيزيقا في الوقت الحاضر ؛ بل اتنا لنجد اليوم هنا وهناك جهوداً ترمي الى تجديد الميتافيزيقا اما دينياً او دنيوياً . واعظم مثل على ذلك تلك الفلسفة الوجودية للالماني هيدغر ، ذات الطابع الاعتقادي المضاد للعلم . قتباً لهذا الفيلسوف ، ان جهود رجل العلم في سبيل الوقوف على الجزئيات لا يقتصر امرها على انه ليس من شأنها أن تقر بنا شيئاً قشياً من المعرفة الصحيحة ، بل انها لتبعدنا عنها ايضاً . ففي رأيه ان « استقصاء الوجود » من قبيل الميتافيزيقا هو مسألة المسائل ، وان العلم قد افقدنا حس هذا الاستقصاء وشدة الحاجة اليه ، فبعداً للعلم وسحقاً !

*

والانكى من كل ذلك ان المذاهب الفلسفية تعتبر نفسها مستقلة عن ظروف الحياة المادية وعن الظروف التاريخية التي تظهر فيها . فهي تؤمن إيماناً وطيداً ان الظروف المادية نتيجة للتصورات الايدولوجية (اي التصورات السياسية والقضائية والدينية والفلسفية والأخلاقية والفنية) ، بينما تذهب الماركسية الى عكس ذلك تماماً ، فتؤكد ان التصورات الايدولوجية ، التي يكوّنها الناس عن انفسهم والتي تتناول « علاقاتهم بالطبيعة او علاقاتهم بعضهم ببعض او طبيعتهم الخاصة » هي « تعبير (حقيقي او وهمي) عن علاقاتهم الحقيقية » ، وتؤكد لاتجاههم وتعاملهم ولاتجاهاتهم الاجتماعية او السياسية » . ومعنى هذا القول لكارل ماركس ان المذاهب الميتافيزيقية وغيرها مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالظروف المادية وتعتبر عنها وتشهد لها .

أجل ، ان الميتافيزيقا ليست لها حقيقة مستقلة عن المجتمع . بل هي صورة للمجتمع ووجه من اوجه وجوده ، وهي تتغير وتبديل تبعاً لظروف الحياة المادية . يقول ماركس : « ان انتاج الافكار والتصورات والشعور ، يتفتق مباشرة وفي الدرجة الاولى عن النشاط المادي والتعامل المادي للناس ، وهو لغة الحياة الواقعية . ان عملية التصور الذاتي والتفكير والالفة الروحية بين الناس هي ايضاً انبثاق مباشر لاتجاههم المادي... والشعور لا يمكن ان يكون شيئاً آخر غير للشخص الذي يشعر . ان وجود الناس هو عمليتهم الحيزية الحقيقية ، واما ما تشفق عنه ادمقتهم من بدائع يكتنفها الغموض فهي بالضرورة ذيول لعمليتهم ا. 'سوية المادية التي يمكن ملاحظتها تجريبياً » .

وهكذا فالايديولوجيات لا تنبثق عن المطلق ، وليس لها اساس ابدى سرمدي ، بل لها جذور تمتد في واقع الناس المادي وحياتهم الاجتماعية .

واما الميتافيزيقا فتذهب الى ان منتجات الفكر الانساني يمكن استخدامها في اي سحبة من حقب التاريخ ، وفي كل زمان ومكان . فالاطارات الفكرية

ظل هي هي ، والقوالب العقلية لا تتغير بل هي أبدية سرمدية خالدة لأنها
تنبثق عن المطلق . فما يتغير ويتبدل إنما هي الاعراض الزائلة والقشور
الزائفة .

وليس كذلك حكم الماركسية . فهي ككل علم تزدهر غنى كلما اتصلت بالواقع ،
أنها تنمو وتوسع بتقدم المجتمع وتقدم العلوم والمعارف ، لأن لمحتها العلم ،
وسداها المعرفة الموضوعية الصحيحة . فهي وحدها الفلسفة الحقيقية ، وكل ما
عداها من ميتافيزيقا ومذاهب فلسفية وغيرها فلفو باطل من عمل الهم والخيال .

ولما كانت الميتافيزيقا تعد نفسها خالدة ، مستقلة عن الظروف المادية
للمجتمع ، فهي تزعم أن الفلسفة لا علاقة لها بنضال الطبقات في التاريخ ، بل
ترى أن الصراع بين المادية والمثالية إنما هو صراع نظري فحسب .

وأما الماركسية فتري أن المادية عنوان على تقدم الإنسانية ، وأنها سلاح
الطبقات الصاعدة ، وأن المثالية دليل على انهيار الطبقات المنحلة ونكوصها ،
وبالتالي فإن الصراع بين المادية والمثالية ليس صراعاً بين أفكار ونظريات ،
بل بين عوامل مادية دفينّة في المجتمع . نعم أن الأمور لا تسير دائماً بمثل هذه
السذاجة بل تتعقد حتى ليخيل للرأي أنها على خلاف ذلك . فهي تنطوي على
تناقضات باطنة تتصارع ، وتجد فيها مظاهر من المثالية بجانب مظاهر أخرى
مادية بحتة (كفلسفة ديكرت مثلاً) ؛ ولكن الشخص البعيد النظر سرعان
ما يدرك أن هذه التناقضات يمكن تفسيرها إذا هي ربطت بالبناء التحتاني
infrastructure للمجتمع .

والخلاصة أن الماركسية تربط بين النضال الاجتماعي والمذاهب الفلسفية
وتوحد بينها ، فتفسر هذه بتلك ، ولا تقبل أبداً أن يكون هناك ميدان للفكر
فوق الحياة الاجتماعية ، ومستقل عنها استقلالاً تاماً .

ب - نقد الطريقة الميتافيزيقية: تتلخص الطريقة الميتافيزيقية في انها تعزل الاشياء عن شروط وجودها ، وتحيلها الى تجريدات خالصة . واما الماركسية فطريقتها دياكتيكية^(١) : وهي النظر الى الطبيعة لا على انها حشد عرضي للاشياء وللظواهر المنفصل بعضها عن بعض والمستقل بعضها عن بعض ، بل على انها كل موحد منسجم ترتبط فيه الاشياء والظواهر فيما بينها ارتباطاً عضوياً ويتوقف بعضها على البعض الآخر ، ويكون بعضها شرطاً للبعض الآخر .

لذلك فان الطريقة الديالكتيكية ترى انه لا يمكن فهم اي ظاهرة من ظواهر الطبيعة اذا نظر اليها منعزلة عن الظواهر المحيطة بها . لان اي ظاهرة ، في اي ميدان من ميادين الطبيعة ، تصبح لا معنى لها اذا نظر اليها بعيدة عما يلاصقها من الظروف واذا فصلت عن هذه الظروف . لكن اي ظاهرة يمكن فهمها وتفسيرها اذا 'نظر اليها من جهة ارتباطها الوثيق بالظواهر المحيطة بها' ، وكما هي مشروطة بهذه الظواهر .

وكذلك ينظر الديالكتيك الى الطبيعة لا على انها حالة سكون وجود كما تفعل الميتافيزيقا ، بل على انها حالة حركة وتغير دائمين ، على انها حالة تجدد وتكامل لا ينقطعان ، حيث يولد شيء ويذو ، ويضمحل آخر ويزول .

لذلك فان الطريقة الديالكتيكية تريد معالجة الظواهر الطبيعية ليس فقط

(١) « دياكتيكيك » مشتقة من الكلمة اليونانية « ديايو » ومعناها تحدث ، تتجادل . وقد كان القدماء يطلقون هذه الكلمة على فن الوصول الى الحقيقة بتسقط المتناقضات التي ينطوي عليها تفكير الحسّم والتغلب عليها . فقد كان بعض الفلاسفة القدماء يعتقدون ان تسقط المتناقضات في التفكير ، وتصادم الآراء المتضادة هما خير وسيلة لاكتشاف الحقيقة . وقد اصبحت تعرف هذه الطريقة ، التي طبقت فيما بعد على ظواهر الطبيعة ، باسم الطريقة الديالكتيكية لمعرفة الطبيعة . فنبأ لهذه الطريقة ، ان ظواهر الطبيعة في حركة دائمة وتغير مستمر ، وان سير الطبيعة نتيجة حتمية للمتناقضات التي تعمل في الطبيعة او نتيجة للتفاعل المتبادل لقوى الطبيعة المتضادة .

من وجهة علاقاتها وشروط قطبها المتبادلة ، بل ايضا من وجهة تغيرها ونموها ،
من وجهة ظهورها وزوالها .

ان ما يعنى الطريقة الديالكتيكية قبل كل شيء ، ليس ما يبدو ساكنا
في وقت من الأوقات ، بل ما يأخذ بالتلاشي والانهيار . فسا يهبط في الدرجة
الأولى انما هو ما يولد وينمو ، لا ما يبقى ويطاول الزمن ، مما تفرص عليه الفلسفة
المتافيزيقية ، وتمض عليه بالتواجد ، لانه من شعائرها المقدسة .

يقول المجاز : « ان الطبيعة كلها من لدن اصغر الجزيئات حتى اكبر الأجسام ،
من لدن حبة الرمل حتى الشمس ، من لدن الالة^(١) Protiste حتى الانسان ،
مندفعة في عملية ابدية من الظهور والزوال في سيلان لا ينقطع ، في حركة وفي
تغير دائمين » .

وخلافا للمتافيزيقا ينظر الديالكتيك الى عملية النمو لا على انها مجرد عملية
ازدياد تحتفظ فيه التغيرات الكمية بطابعها الكمي ، بل على انها نمو يمضي من
تغيرات كمية نافذة كاملة الى تغيرات ظاهرة أساسية ، وبالتالي الى تغيرات كيفية .
وهذه التغيرات الكيفية لا تحصل بالتدريج ، بل بسرعة وعلى حين غرة ،
وبالتالي بالقفز والطفرة من حالة الى حالة اخرى . وهذه التغيرات لا تجري على
سبيل الامكان ، بل على سبيل الضرورة . فهي نتيجة تجمع تغيرات كمية تدريجية
لا يحس بها . وهكذا فالكيف ناتج عن الكم .

لذلك فان الطريقة الديالكتيكية ترى ان عملية النمو يجب فهمها لا على انها
حركة دائرية ، بل على انها حركة لولبية صاعدة ، على انها نمو يجري من البسيط
الى المركب ، من الأدنى الى الأعلى .

يقول المجاز : « ان الطبيعة هي المحك الذي تختبر به صحة الديالكتيك .

(١) الخلية الحية الاولى .

ويبلغني القول ان علوم الطبيعة الحديثة قدمت لهذه التجربة مواد غنية جداً تزيد يوماً بعد يوم . فلقد اثبتت [هذه العلوم] ان الطبيعة في آخر الامر تسلك الديالكتيكية لاميتافيزيقياً ، وانها لا تتحرك في دائرة تظل هي هي دائماً تستأنف ابدأ سرمداً ، بل لها تاريخ حقيقي . وخلق [بنا] ان نشير هنا إلى داروين الذي وجه ضربة قاصمة الى التصور الميتافيزيقي للطبيعة عندما اثبت ان العالم العضوي باجمه كما هو اليوم : النبات والحيوان وبالتالي الانسان ايضاً ، نتيجة لعملية نمو استمرت منذ ملايين السنين .

وذكر انجاز ان التغيرات الكمية التي تحصل في النمو الديالكتيكي تستحيل ان تغيرات كمية : « كل تغير في عالم الفيزياء انما هو انتقال من الكم الى الكم ، انما هو نتيجة تغير كمي لكمية الحركة - مهما كانت صورتها - الملازمة للجسم او المنقولة اليه . وهكذا فحرارة الماء لا شأن لها اولاً بحالته السائلة . لكننا ما ان نرفع حرارته فوق درجة معينة او نحفظها عنها حتى تتغير حالة تماسكه ، فيستحيل الماء بخاراً في الحالة الاولى ، او جليداً في الحالة الثانية .. وكذلك لجعل سلك البلاتين مضيقاً لا بد من تعريضه لتيار [كهربائي] تخطى قوة معينة . وكذلك ان كل معدن له حرارته انصهار خاصة اذا تخطاها انقلب المعدن سائلاً . وكذلك ان كل سائل ، تحت ضغط معين ، له نقطة محددة [يصل فيها الى حال] التجمد او الغليان .. وكذلك اخيراً ان كل غاز له نقطة حرجية يمكن فيها تحويله سائلاً ، في ظروف معينة من الضغط والتبريد ... فالثوابت^(١) كما يقال في الفيزياء ليست على الراجح شيئاً آخر غير النقط العقدية التي تحدث فيها زيادة الحركة او انقاصها (تغير كمي) ، تغيراً كميّاً في الجسم ، وبالتالي حيث يتحول الكم الى كيف . »

وخلافاً لليتافيزيقا التي نحرص على طلب الانسجام والتجانس في الطبيعة

(١) اي نقط الانتقال من حالة الى اخرى

يقول الديالكتيك ان الاشياء وظواهر الطبيعة تعمل فيها تناقضات باطنية .
ففي كل منها ناحية سلبية واخرى ايجابية ، ماض ومستقبل ، ولكل منهما
عناصر تنمو او تزول . ان صراع هذه الازداد ، الصراع بين القديم والحديث ،
بين ما يموت وما يولد ، بين ما ينحل وما يتكون ، هو المضمون الباطن لعملية
النمو ، لتحويل التغيرات الكمية الى تغيرات كيفية .

لذلك فان الطريقة الديالكتيكية ترى ان عملية السير من الأدنى الى الأعلى
لا تتم من باب تطور الظواهر تطوراً منسجماً ، بل من باب اظهار التناقضات التي
هي من صلب الأشياء والظواهر ، من باب « صراع » التنازع المتناقضة التي تفعل
فعلها في قاعدة هذه التناقضات .

يقول لينين: « ان الديالكتيك بالمعنى الخاص للكلمة » هو دراسة المتناقضات
في ماهية الأشياء نفسها » ويقول ايضاً: « ألا ان النمو انما هو صراع الازداد » .

وهكذا نرى كيف ان الماركسية واليتافيزيقا على طرفي نقيض .

الفصل الخامس

موقف المذهب الوضعي الجديد من الفلسفة

لقد رأينا ان كلمة « فلسفة » تدل في مشهور معناها على « المذاهب الفلسفية » المغلفة على نفسها ، كما تدل كلمة فيلسوف على المفكر الذي يتأمل العالم و« يكتفي » بالرغبة في تفسيره . ولكنه اذ يربأ بنفسه عن العمل الذي يختبر به صحة تفسيره يجلب المقم الى هذا التفسير ويقضي على كل امل في امكان اخصابه . وهكذا افضى الحال بالفلسفة والمذاهب الفلسفية التقليدية عموماً ان أصبحت تجرد اليوم عسراً في تبرير وجودها في زحمة العلوم والمعارف التي اصابت قسطاً كبيراً من التقدم والازدهار . فاذا الفلسفة ، ولا عاصم لها ، غريبة في عقردارها ، منبوذة من ابنائها وخاصة اهلها ، واذا العلوم التي هي صنائع يدها تلتنكر لها وتعلن عليها الحرب ، وتتعقب خطواتها لتنتزع منها آخر انفاسها . فتقدم العلوم كان مقروناً دائماً باندهار الفلسفة ونكوصها على عقبيها : فكما غزا العلم ميداناً من الميادين انحسرت عنه الفلسفة لا تلوي على شيء كأنما هي والعلم ضدان لا يجتمعان . ولا يزال الصراع قائماً ، وستكون الغلبة للعلم لا محالة ما لم تغير الفلسفة اسلوبها ومناهجها وتتطور بتطور العلم وتتفاعل معه .

ان اصحاب المذاهب الفلسفية ، الذين كانوا فيما مضى يدعون معرفة الحقيقة المطلقة ، لم يستطيعوا ان يساهموا في تقدم علوم الطبيعة ، لانهم جمّدوا هذه الحقيقة في قوالبهم وفرضوا على العقل الانساني قيوداً لم تُملأ الحياة الحقيقية في واقعها الفني الخصيب ، بل املتأ ضرورات مذهبية هزيلة لا تغني من الحق شيئاً ، فاستحالت الفلسفة على ايديهم الى مطرح للانقراض والخرائب ، ومتحف تتراكم فيه الاستنتاجات المتصفة والاهام الساذجة البسيطة ، والفروض الاعتبارية التي تجرّدها قرائح خاملة لا تجد غير اجترار اقزام الافكار منطلقاً لها ، ولا تزي الا في الفرار من الواقع سبيلاً الى تحقيق ذاتها .

ان الفلسفة هراء في هراء ، وعيب في عيب ، ولغو باطل ، وكلام فارغ لا معنى له . انها فن قول الشيء وضده ، فن السفطة . هذا ما استقر عليه الرأي في المذهب الوضعي الجديد . انها لاعيب الفاظ ، والفاظ خالية من المضمون ، الفاظ مستغلة لا معنى لها الا في احلام اصحابها ، الفاظ غير مفهومة لانها عامة ، رجراجة ، مهترقة ، لا تدل على شيء محدود واضح . كيف لا وهي تبدأ من حيث ينتهي وضوح الشيء ، بل حيث لا يكون شيء البتة ، ولا يبقى الا اللفظ يضفي عليه كل صاحب مذهب فلسفي معنى خاصاً . ومن هنا الخلط والابهام واللبس وتشعب الآراء واختلاف مناحي التفكير ، والدوران في حلقة مفرغة لا يعرف اولها من آخرها . فالمنازع الفلسفية لا يقتصر امرها على انها تتعارض فيما بينها ، بل ليس لها لغة مشتركة واحدة ، حتى انه الى عهد قريب كان بعضها يحيل البعض الآخر ويحقره . ولذلك كان دالمير على حق حينما قال ان الميتافيزيقيين لا يقيمون وزناً بعضهم لبعض الا قليلاً .

ان الفلسفة التي تزعم معرفة حقائق الأشياء وتطلق الأحكام جزافاً دون ان تلتبس الوسائل الفعالة الكفيلة بالوصول الى ذلك ، هي خادعة مضلّة . انها تفر من الواقع وتحسب انها بذلك تقتصر على الواقع . فما اعجب امرها ! انها تموقنا عن التحرر والانطلاق ؛ وتزجنا في نشاط عقيم لا ثمرة له ، وهي تؤمن

في قرارة نفسها ان عملها هذا هو التحرر والانطلاق والخصب . وبينما هي تدعي
ابقاظ الانسان ، اذا بها تقحم به في الرؤى والأحلام ، فيغفوا ويوسن ، ويغبط
في نوم عميق ...

وبعد ، شهدنا في الفصل السابق طرفاً من حملة شنتها الماركسية على الفلسفة ،
فكانت حملة شعواء . وسنشهد الآن حملة من نوع آخر سيشتها العلم ومنطق العلم
على ايدي اصحاب المذهب الوضعي الجديد .

المذهب الوضعي الجديد New Positivism اسم المدرسة الفلسفية التي تأسست
عام ١٩٢٨ وسام في تأليفها اعضاء « حلقة فينا » Viennese Circle واشهرهم
شليك Schlick (الرئيس) وكسرتنب Carnap ونورث Neurath وفرانك
Frank (اعضاء) .

وهذه المدرسة وليدة النزعة التجريبية empiricism التي كانت سائدة
في القرن التاسع عشر ، والمناهج المنطقية التي حصلت منذ ذلك الحين . وانت
افكار اصحابها لها مصادر مختلفة اشهرها ماخ Mach واڤيناريوس Avenarius
وبوبر Popper . ثم ان نحو المنطق الرمزي وتحليله التقدي الذي قام به لودفيغ
وتجولشتين Ludwig Wittgenstein وبرتراند رسل Bertrand Russell وآخرون
اظهر ان النزعة التجريبية يمكن تأسيسها على التحليل المنطقي . وهكذا ففلسفة
حلقة فينا هي فلسفة تجريبية تقوم على مناهج منطقية . ولذلك فلتسمى هذه
المدرسة « المذهب الوضعي المنطقي » او على سبيل الاختصار ، « الوضعية
المنطقية » Logical positivism .

ان هذا المذهب هو اقرب المذاهب الفكرية مسافة للروح العلمي ، ولذلك
فهو اكثرها استعداداً للقضاء على الميتافيزيقا والتحرر من اوهامها ولغوها .

لقد قامت الفلسفة التقليدية لتكون سبيلاً الى معرفة العالم والوقوف على حقائق الأشياء ، وانها لحيية امل مريرة ان تسفر الابحاث اليوم عن نتيجة خطيرة ! وهي ان الفلسفة لا تخبرنا عن الحقيقة بقدر ما تخبرنا عن الطريقة التي جرى عليها الفلاسفة في استخدام الالفاظ . فالفلسفة اذن مسألة الفاظ لا مسألة حقائق^(١) .

الكلام المفهوم (او القضية) هو مُنطَلَق هذه المدرسة وعمادها واساس القول فيها . ويكون الكلام مفهوماً اذا امكن وصف الظروف التي يمكن فيها معرفة ما اذا كان هذا الكلام صادقا ام كاذبا . وكل كلام لا يمكن فيه وصف الظروف التي يعرف فيها صدقه او كذبه يستحيل ان يكون مشكلة حقيقية ، فهو في هذه الحال كلام خال من المعنى والسلام . لان السؤال شرطه ان يكون له جواب .

فهذه المدرسة اذن تشترط في القضايا التي تود الأخذ بها ان يمكن وصفها بالصدق او الكذب . فقولنا مثلاً « ان السكر يذوب في الماء العذب » قضية (او كلام مفهوم) لانه يمكن التحقق منها صدقا او كذبا : اذ يستطيع الانسان ان يعتمد الى قطعة من السكر وانه فيه ماء عذب ، ثم يمزج احدهما بالآخر ، ليرى هل يذوب السكر في الماء ام لا يذوب . وبعد اجراء التجربة يحكم على هذه القضية بانها صادقة . وكذلك قولي « يسيل الماء من اسفل الجبل الى اعلاه » قضية لان لها معنى ، ولكنها قضية كاذبة تدحضها التجربة .

فهناك فرق في العالم الواقعي بين ان تصدق القضية وبين ان تكذب ، اما الكلام الفارغ فهذا الشرط غير مستوفى فيه . فان قال قائل « ان العدالة وزنها

(١) سيوضح ذلك جداً في سياق هذا الفصل والفصل السابع والاخير .

ثلاثة امتار ، او «ان زوايا الانسان تساوي قائمتين اثنتين» او «ان الفضية لونها
اصفر» فكل هذا كلام فارغ لا يصح وصفه بالصدق او الكذب لانه دون
مرتبة القضية او الكلام المفهوم .

وكذلك قضايا الميتافيزيقا . فكلها بحسب المذهب الوضعي المنطقي مناقشات
عقيدة ، ولغو لا يجدي . فهي بحكم تعريفها تتحدث عما ليس في الطبيعة ، عما
يقع بعد الطبيعة او وراءها ، لكنه على كل حال ليس جزءاً من الطبيعة . ولما
كان من المحال على الانسان ان يتصور ما يستحيل بحكم تعريفه ان يكون جزءاً
من خبرته^(١) كانت العبارات الميتافيزيقية كلها لا يتوفر فيها شرط القضية — وهو
امكان ان يوصف الكلام بالصدق او بالكذب ، وبالتالي فهي كلام فارغ ومن
لغو القول .

والامكان المقصود هنا هو الامكان المنطقي لا الفعلي : فاني استطيع ان
اصف كل الظروف التي ان وقعت كان الكلام صادقا ، والا كان كاذبا ، حتى
ولو لم يكن في الامكان الفعلي ان اخرج الى الطبيعة لأرى هل هذا الكلام
صادق ام كاذب ؛ اذ يكفي ان يمكن عقلاً وصف هذه الظروف . وبعبارة
اخرى ، لا يشترط ان تكون طريقة التحقيق ممكنة بالفعل الآن ، بل يكفي
ان يكون هنالك طريقة يمكن تحقيقها ولو نظرياً ، لكي يستوفي الكلام شرط
القضية : ف عندما اقول مثلاً ان الوجه الآخر من القمر^(٢) فيه جبال ووديان
فهذا كلام يصح وصفه بالصدق او الكذب ، رغم انه ليس لدينا الوسائل الفعلية
لتحقيقه . فنحن نستطيع ان نتصور نوع المطيحات الحسية التي تقع للشاهد
عندما يكون هذا الكلام صحيحاً . وما دام رسم الصورة المتوقعة ممكناً من
الوجهة النظرية ، فلا قيمة للامكان العملي .

(١) لأن خبرة الانسان محدودة بما في الطبيعة من اشیاء .

(٢) اي ذلك الوجه الذي لا يقابل الارض ابداً ، اذ القمر يواجه الارض دائماً بشق
واحد لا يتغير .

وواضح ان صورة العالم لا بد ان تختلف في حال صدق القضية عنها في حال كذبا . فاذا قلت مثلاً « ان المطر عطل في فصل الشتاء من كل عام » فالعالم الخارجي له صورة معينة في حال صدق هذا الكلام ، واخرى في حال كذبه . اما اذا لم تجد فرقاً في تصورك للحالين ، كانت العبارة التي امامك كلاماً فارغاً خالياً من كل معنى ، ولا يفيدك عن العالم خبراً . تأمل مثلاً هذه العبارة الفلسفية التي تقول : « ان لكل شيء جوهرأ غير معطياته الحسية . فالتفاحة مثلاً جوهر هو التفاحة في ذاتها فوق ما تراه منها الحواس وما تذوقه وما تلمسه » . وحاول ان تتصور التفاحة في حال وجود جوهر لها غير ما تدرسه منها بجواسك ، ثم حاول ان تتصورها في حال عدم وجود هذا الجوهر ، فلن تجد فرقاً في الصورتين ، واذن فلا معنى اطلاقاً للعبارة التي قدمناها، اذ يستحيل علينا ان نجد صورة تبين بها صدقها من كذبا ، وما دمنا لم نجد في الصورة التي رسمناها لحال الصدق شيئاً يميزها من الصورة التي رسمناها لحال الكذب فالعبارة الفلسفية المذكورة كلام فارغ لا يفيد خبراً عن العالم .

وقضايا الفلسفة من هذا القبيل . اذ لا يقتصر امرها على انها غير مجدية ولا يمكن اثباتها ، انها لقو وكلا فارغ . فالفلسفة في نظر هذه المدرسة هي رُصلة مردها سوء فهم لمنطق اللغة ، مردها عدم التمييز بين التركيب النحوي والقضية المنطقية . اذ لا يكفي ان يتخذ الكلام صورة مقبولة في علم النحو ليكون كلاماً مفهوماً مقبولاً في علم المنطق . فليس في التركيب النحوي فرق بين العبارة القائلة « ان الذهب عنصر بسيط » والعبارة الاخرى القائلة « ان العقل عنصر بسيط » . فهاتان العبارتان متساويتان صورة وتركيباً ، والنحو يقبلها على الرحب والسمة ، لكن المنطق ليس في ميوعة علم النحو ، بل هو علم له مقاييس صادقة تجعله يقبل الاولى ويرفض الثانية . والسبب في ذلك اننا نستطيع ان نتصور نوع المعطيات الحسية في حال صدق العبارة الاولى ولا نستطيع ذلك في حال صدق العبارة الثانية ، ولانه يمكننا ان نكبين فرقاً في العالم الخارجي بين حالتي الصدق والكذب في العبارة الاولى ، ولا يمكننا ذلك في العبارة الثانية .

واذن فقد استوفى في العبارة الاولى شرط القضية المنطقية (وهو امكان ان توصف بالصدق او الكذب حسب مطابقتها او عدم مطابقتها للواقع) ولم يستوف هذا الشرط في العبارة الثانية .

وهكذا فالميتافيزيقا من لغو القول ، ولا بد من شطب اسمها من لائحة الكلام المفهوم . فالقضية الميتافيزيقية قضية غير تجريبية لها بريق وجودي . لذلك يسمى الناطقة الوضعيون هذه القضية « شبه قضية » *Pseudoposition* ويسمون المشكلة التي تنجم عنها « شبه مشكلة » ^(١) *Pseudoproblème* .

ان اشباه المشاكل انما تنشأ من عدم مراعاة قواعد التركيب المنطقي للكلام . وهناك مصدران هامان للوقوع في خطأ التركيب المنطقي :

اولهما ان الكلمات المستعملة في هذه القضايا ليس لها معنى محدد مثل قولنا : « ان الصاهل تتمس في القوابيس » - رموز سوداء تملأ الصفحات بغير مدلول لا تقل عن هذه الجملة لنواً باطلا .

والثاني ان الكلمة المستعملة في بعض القرائن تصبح لا معنى لها اذا استعملت في قرائن اخرى مثل « النعوت تحب التحليل » و « قيصر عدد أصم » و « الجوهر هو ماهية تتضمن وجودها الذاتي » .

ولاعطاء صورة عن اللغو الميتافيزيقي اختار كرنب عبارات من كتاب هيديفر « ما الميتافيزيقا ؟ »

« الموجود وحده يجب دراسته والا - فلا شيء ؛ الوجود على حياله ، اما غيره - فلا شيء ؛ الموجود فقط ، اما ما يهداه - فلا شيء . فما هو هذا

(١) سنخصص الفصل السابع من هذا الكتاب لملحة اشباه المشاكل بالتفصيل . لذلك سنكتفي هنا بكلمة صغيرة عنها .

الادشيء ؟ وهل هناك لا شيء فقط بسبب لا ، اي بسبب النفي ؟ او ان العكس هو الصحيح ؟ هل النفي ولا يوجدان فقط لان لا شيء موجود ؟ نحن نؤكد ان لا شيء احد تأصلا من لا ومن النفي . ان نبحت عن الادشيء ؟ وكيف نجده ؟ نحن نعرف ذلك . فالقلق يكشف عن الادشيء . اما السبب الذي به ومن اجله نماني القلق فهو في جوهره ، لا شيء . وبالفعل فان الادشيء — بهذه المثابة — كان موجوداً هناك . فما صفة الادشيء ؟ ان الادشيء نفسه لا يُشَيء .
 « The nothing itself nothings » (١).

وهكذا الى غير ذلك من احاجي الميتافيزيقا والغازها ، مما لا معنى له على الاطلاق ، ولكن التركيب اللغوي هو الذي اورثنا اياه فحسبناه قضايا حقيقية ، وما هي الا اشياء قضايا .

ولما لم تكن هذه القضايا قضايا حقيقية ، ولا المشكلات الناجمة عنها مشكلات حقيقية ، لم يكن لهذه المشكلات من جواب . وهذا يفسر تحبط الفلاسفة القدماء والوسطيين ومن سار على آثامهم من المحدثين ، في امر بعض المسائل الفلسفية الكبرى وتضارب آرائهم فيها واختلافهم في حلها ووقوعهم في مأزق لا تخرج منها . يقول وتجنشتين : « ان معظم القضايا والمسائل التي صيغت في الفلسفة ليست كاذبة ، ولكنها خالية من المعنى . لذلك لا يمكننا ابدأ ان نجيب على اسئلة من هذا القبيل ، بل يمكننا فقط اظهار انها خالية من المعنى . فان معظم المسائل والقضايا التي صاغها الفلاسفة انما منشؤها اننا لا نفهم منطق لغتنا . لذلك فلا عجب ان اعرق مشكلات الفلسفة ليست في الحقيقة مشكلات البتة » .

(١) هذه العبارات لم ترد في لاصل حسب هذا الترتيب ولكن « كرنب » اقتطعها من اقسام متتلة من كتاب هيدنر المذكور لابرار وجهة نظره . انظر :
 Julius Rudolph Weinberg: An Examination of Logical Positivism p 185

فالعلم هو الطريقة الوحيدة للوصول الى نتائج صحيحة ، وان نظام الحقيقة الذي يدرسه العلم هو النظام الوحيد الموجود . واما الفلسفة - واحسراته على الفلسفة ! - فهي جهد ضائع وعبت باطل . ان الفلسفة التقليدية عبء ثقیل رزح الفكر تحته زمناً طويلاً جداً ، وقد تنفس العالم الصعداء عندما جاءت ساعة الخلاص بحلول العلم التجريبي الذي وضع حداً لهذه الرطانات وحرر الفكر من وطأة أرسطو وتلاميذه من بعده .

وهكذا حكم رجال المدرسة الوضعية المنطقية بالاداءة على الفلسفة التقليدية وجردوها من اعتبارها وعزوها من ثوبها الفضفاض القديم البالي واثنوا لها صفات جديدة متواضعة مبطلت بها من عليائها . فالفلسفة لم تعد على ايديهم بحثاً في حقائق الاشياء واكتناه لها ، والفيلسوف ليس بعد اليوم في موقف يحوله حق تأييد المعرفة ، بحيث ينافس رجل العلم ، بل لقد اصبح اقل من ذلك كثيراً .

فلا يجوز تبعاً لهذه المدرسة ان نصف العالم في مجموعه ، اي من المستحيل ان نقول شيئاً عن العالم ككل كما هو الحال في الفلسفة التقليدية - اللهم اذا فرغنا من دراسة جميع الجزئيات واستطعنا ان نقف خارج العالم ونأمله عن كتب ، وهو من المستحيلات . فكل ما يمكننا قمله في هذا السبيل هو ان نتناول اجزاء محدودة من العالم ، لا العالم كله ، والعم كفؤ لهذه المهمة ويضطلع بها على خير وجه . فلا موجب للفلسفة اذن .

لقد قل شأن الفيلسوف اليوم ، وضعت أهمية الفلسفة ، وكسدت سوقها . واذا بقي للفيلسوف من عمل في زحمة العلوم ، فهو في جوهره - في عرف المذهب الوضعي الجديد - عمل تحليلي محض ، وليس اكتشاف الحقيقة . فهيمه مقصورة على تحديد معاني الالفاظ وعلى ان يمدد بالتعاريف ، وكذلك ان يوضح قضايا العلم بتبيان علاقاتها المنطقية وتحديد الرموز المستعملة فيها . فهي على حد تعبير ريشتباخ *Hans Reichenbach* « توضيح معاني الالفاظ من خلال التحليل

المنطقي ، او كما يقول جود *Joad* « غاية الفلسفة انما هي تقديم تعاريف » او كما يقول رمسي « الفلسفة في جوهرها بناء من تعريفات » او قل هي وصف للطريقة التي تم بها صياغات التعريف .

أجل ان عمل الفيلسوف اليوم ينحصر في تعريف الالفاظ ، ولكن التعاريف التي يهتم بها الفيلسوف ليست التعاريف « الصريحة » *explicit* التي نجدها في معاجم اللغة ، بل هي ما يسميه آيّر *Ayer* « التعاريف المتداولة »
• *definitions in use*

وبمباراة اخرى ان قضايا الفلسفة ليست قضايا « واقعية » *factual* ولكنها قضايا « لغوية » *linguistic* ، اي انها لا تصف سلوك الاشياء الفيزيائية ، حتى ولا الاشياء العقلية ، انها مجرد تعاريف ونتائج صورية للتعاريف .
فان اهم شيء ساعد على انتشار الافكار الميتافيزيقية في الماضي ، ان القضايا والمسائل التي هي في حقيقة امرها لغوية ، كان يُعبّر عنها في الغالب بحيث تبدو قضايا ومسائل واقعية .

عندما قلنا ان الفلسفة تقدم تعاريف فليس معنى ذلك ان وظيفة الفيلسوف هي تصنيف معاجم اللغة . كلا . فالتعاريف التي يطلب من الفلسفة ان تقدمها لنا تختلف عن تلك التعاريف التي نجدها في المعاجم . ففي المعجم تعاريف يسميها آيّر كما قلنا « تعاريف صريحة » . واما الفلسفة فالتعاريف التي تبحث فيها هي « التعاريف المتداولة » ونوضح الآن هذه الفكرة بإيجاز ليتمكن التمييز بين كلا التعريفين .

فالتعريف الصريح يكون بوضع رمز - او عبارة ومزينة - في مقابل رمز آخر ، على ان يُراعى في ذلك ان يكون الرمز الثاني مرادفاً لأول ، مفسراً له . فعندما نقول مثلاً « البيطري » هو « طبيب الحيوانات » فنحن نقوم بعملية تعريف صريح . فالرمزان « بيطري » و « طبيب الحيوانات » لفظان مترادفان

في اللغة العربية ، ولها معنى واحد . وهذا الضرب من التعريف لا شأن لنا به هنا في قليل أو كثير ، ففابتنا الضرب الثاني ، وهو التعريف المتداول .

والتعريف المتداول لا ينظر فيه الى ناحية الترادف ، بل الى كيفية امكان ترجمة بعض العبارات الى عبارات اخرى معادلة لها لا تتضمن لفظ المعروف ولا اي شيء من مرادفه . اذ ليست الغاية فيه ان يقدم لنا مرادفه ، بل ان يمكننا من ترجمة عبارات من نوع خاص . وخير مثال على ذلك ما يطلق عليه برتراند رسل *Russel* اسم « نظرية الاوصاف *Theory of description* » وهي نظرية مقبولة على نطاق واسع سواء أخذ بسائر مذهب صاحبها ام لم يؤخذ . وهي ليست نظرية بالمعنى المفهوم من هذه الكلمة ، ولكنها بيان للطريقة التي ينبغي ان تترجم بها جميع الجمل التي على هذا الوجه : « كذا وكذا » « *so-and-so* » او « الكذا وكذا » « *the so-and-so* » . ونقول هذه النظرية ان كل جملة اخرى تتضمن تمييزاً رمزياً من هذا النوع يمكن ترجمتها الى جملة اخرى لا تتضمن اي تمييز من هذا القبيل^(١) بل تتضمن جملة فرعية *a sub-sentence* تؤكد ان شيئاً واحداً ، وواحداً فقط ، له خاصية معينة ، او انه ليس هناك شيء له خاصية معينة . وهكذا فالجملة « المربع المستدير لا يمكن ان يوجد » معادلة للجملة « ليس قة شيء واحد يمكن ان يكون مربعاً ومستديراً في نفس الوقت » وكذلك الجملة « ان مؤلف قصة حي بن يقظان هو ابن طفيل » معادلة للجملة « ان شخصاً واحداً ، وواحداً فقط ، كتب قصة حي بن يقظان » وهذا الشخص هو ابن طفيل . « فاول هذين المثالين يبين لنا احسن بيان كيف ان اي جملة وصفية عديدة *any definite descriptive phrase* تكون وجودية سالبة يمكن اطراحها ؛ وكذلك يبين لنا المثال الثاني احسن بيان كيف ان جملة وصفية عديدة تقع موضوعاً او محمولاً في اي نوع آخر من القضايا يمكن استعاطها ايضاً . فكلما اذن يظهر لنا كيف تعبر عما يمبر عنه

١ - اي الى جملة غير وصفية ، لان الجملة الوصفية قصة .

بأي قضية تحتوي على جملة وصفية محددة ، من غير استعمال جملة من هذا القبيل .
وهكذا يقدمان لنا تعريفاً هاتين الجملتين المتداولتين .

ان فائدة هذا التعرف للجمال الوصفية هي انه - كسائر التعاريف الجيدة -
يزيد فهمنا لبعض العبارات ويخلصنا من شعباتها الميتافيزيقية ويقضي على ما فيها
من ميوعة واضطراب ويبدد ما يكتنفها من غموض وإبهام .

ان احد العوامل التي تعقد تركيب لغة ما كاللغة العربية مثلاً ، وجود رموز
مبهمة فيها تظل تستعمل هي هي في شكلها الظاهر رغم اختلاف الحالات .
وهكذا فالرابطة « هو^(١) » او هي التي ترد في العبارة « زيد هو مؤلف ذلك
الكتاب » هي بعينها الرابطة التي ترد في العبارة « القط هو من ذوات الثدي » ولكننا
عندما نترجم كلتا العبارتين ، نجد ان الأولى تقول « زيد » ولا احد غيره ، مؤلف
ذلك الكتاب » . بينما نجد العبارة الثانية تقول « طبقة ذوات الثدي تتضمن طبقة
القطط » . وهذا يظهر لنا بحلاء كيف ان الرابطة رمزهم يطلق بمعاني مختلفة .

وهكذا فاللغة مسؤولة جداً عن كثير من المشاكل الميتافيزيقية ، لانها غير
دقيقة ولا تعرف التنظيم . بل لقد ظل « كرتب » يمتد حيناً من الدهر ان جميع
المعضلات الفلسفية انما مصدرها اخطاء في التركيب اللغوي . فاذا اردنا ان
نتخلص من هذه المشاكل والمعضلات فما علينا الا ان نصصح التركيب اللغوي
او ان نتحاشى التعابير الموهمة التي تحمل شحنة ميتافيزيقية .

ولناخذ مثلاً على ذلك مشكلة الحقيقة التي وجهت التفكير الميتافيزيقي
توجيهاً بعيد المدى وكانت محور مناقشات طويلة اقامت الفلسفة ولم تقمدها ،
حتى لقد تسربت عدواها الى العلم نفسه . فالمدسة الوضعية الجديدة لا تعترف

(١) واما في اللغات الآرية فالرابطة هي فعل الكون : *esse* , *is* , *est* الخ .

بوجود شيء اسمه الحقيقة، بل هي ترى ان « الحقيقة » كلمة لا معنى لها^(١) اجاء بها التركيب اللغوي. ولا يوضح ذلك نصرب مثلاً بالجلتين التاليتين اللتين اوردهما كرنب:

(١) « ان المادة التي يحتوي عليها هذا الرعاء هي من الكحول »

(٢) « ان الجملة : (ان المادة التي يحتوي عليها هذا الرعاء هي من الكحول)

جملة صحيحة (حقيقية) » .

فالنقطة الخامسة في هذه المسألة هي ان الجملتين (١) و (٢) متعادلتان منطقياً. وبمباراة اخرى ان كل واحدة منها تتضمن الاخرى او تفترضها ، لانها تعبيران مختلفان لمضمون واقعي واحد . فليس لاحد الحق في قبول احدهما دون الاخرى . فكلماتها تفيدنا علماً بشيء واحد ، رغم ما بينها من اختلاف في الشكل ، لكن هذا الاختلاف لا يمنع تماثلها المنطقي .

والخلاصة هناك اتجاه قوي بين العلماء الى اعتبار اللغة بملكة قائمة بذاتها ، والى ان التعبير له دخل كبير في نظرتنا الى العالم وهو الموحى بكثير مما نضفي عليه من بهرج ميتافيزيقي براق . فهمة الفلسفة والحالة هذه ليست الامعان في اوهاام ما بعد الطبيعة ، وتعسف النظريات التي لا أساس لها ، بل هي تقتصر ، كما رأينا ، على ايضاح بعض القضايا وتحديد الفاظها ومعانيها . فبعد النظر الى الفلسفة على انها « علم التفكير في المطلق وحقائق الأشياء » قد مضى واتقضى ، وقام على انقاضه مذهب جديد ادنى الى تحليل الالفاظ منه الى الفوص في المعاني ، واقترب الى التعلق بالمظهر منه الى استقصاء الحقيقة . فلا خير في معنى لا يجدي ، او حقيقة لا تؤدي الى غاية . وافضل منها ان يمضي الانسان في طريقه لا يلوي على شيء وان يرد موارد العلم ، فالعلم أحق ان يُتبع .

هذا هو منطق العلم ، وهو منطق أكثر تواضعاً من منطق ارسطو واقل منه ادعاء ولكنه أكثر درأً وأخزر مادة وأعز نفراً .

(١) وهذا ما بدأ يتجه اليه العلم اليوم ايضاً انظر كتابنا (العلم في طريق المثالية) الفصل الثاني وبمصدر قريباً . المؤلف

الفصل السادس

موقف البراغمازم من الفلسفة

البراغمازم مذهب فلسفي ظهر في أمريكا؛ معيار الحقيقة عنده القيمة العملية، والقيمة العملية وحدها . فهو ثورة على المناقشات الميتافيزيقية المجدبة التي غلبت بها عصور الفلسفة التقليدية من يونانية ووسطى والتي ظلت تتأثر بالتفكير الانساني شطراً كبيراً من العصور الحديثة . فهو بهذه المسألة صنو الماركسية والوضعية المنطقية ونظيرهما في الحلة على الميتافيزيقا والاشاحة عن عدد كبير من العادات والتقاليد المحيية الى الفلاسفة والذين لا يرضون عنها بديلاً .

انه لا يحفل بالمعاني المجردة وما يدور فيها من مناقشات لا تقتضي، إنما اكبر من نفعها . ولا يبحث في الاصل والمبدأ والفاية وغير ذلك مما تقنصر به الفلسفة التقليدية ويمثل تراثها العتيق . انه لا يمازف الا بالتفكير الحسي اللعوس ، ولا يقيم وزناً الا للوقائع المينية والفعل المجهدي الذي يستلعب نتائج ايجابية بناءة . فافلاطون وارسطو ولوك وكنط وهيجل ومن على شاكلتهم ، ما داموا لا يلقون ضوءاً على الواقع ولا يبحثون في الجزئيات ، فهم اشخاص 'عقم' ضل سبيهم وكانوا قوماً بوراً .

*

ان تشارلس بيرس Charles Pierce هو مؤسس البراغمازم Pragmatism أو مذهب الذرائع كما يترجمها البعض . فقد كتب سنة ١٨٧٨ مقالاً في البويولار سايلس

موثلي *Popular Science Monthly* موضوعه « كيف نوضح تفكيرنا ، فوجه التفكير الفلسفي ، بهذا المقال الذي وضع به اساس فلسفة البراغمازم ، وجهة جديدة لا عهد له بها من قبل ، وشق له طريقاً كانت وعرة المسالك حتى ذلك الحين ، واذا به امام حقائق فلسفية مهمة كانت تخفى على الفلاسفة في منعطفات الطرق القديمة التي كانوا يسرون فيها .

يذهب هربرت سبنر *Herbert Spencer* الى ان المعاني التي تؤمن بها دون ان يكون لها صور حسية نستطيع ان نردها اليها او نوضحها بها كالخرية (او الاختيار) والقوة مثلاً ، هي معانٍ زائفة يجب الان نطيل البحث في ماهيتها ، بل الا نفكر فيها اطلاقاً ، اذ ليس لها هيئة او صورة تتقوم بها في اذهانتنا وفي الواقع ليمكن التعامل معها او مقارنتها بغيرها ، وبالتالي لانه ليس لها وجود ذاتي مستقل في الكون . وأما المعاني التي تؤدي بنا الى اشياء وحقائق نشاهدها في حياتنا اليومية فهي معانٍ حقيقية ، حتى وان كنا لا نستطيع ان نتمثلها او نجد لها صوراً واشكالاً في اذهانتنا كالكهرباء مثلاً . فهذه الاخيرة وان لم تكن لها صورة ذهنية عندنا ، وان كان العقل لا يستطيع ان يتخيلها ، فهي موجودة وجوداً ذاتياً حقيقياً ، لأننا نشاهد آثارها وعملها في الحياة اليومية ، ونستطيع ان ننتبأ بسلوكها في شق الظروف . فهي وان لم تكن لها صورة او شكل ذهني ، فان لها عملاً تؤديه ، وبالتالي ان الكهرباء هي ما تستطيع ان تؤديه من اعمال وما يمكن ان ينتج عنها من آثار نافعة كانت ام ضارة .

ثم جاء تشارلس بيرس وانطلق من هذا المبدأ وعممه ، فوضع بذلك اساس فلسفة البراغمازم . فهو يرى ان معنى كل فكرة انما يكون في اثر هذه الفكرة في المحسوسات وفي العالم الواقعي ، لا في عالم الافكار والضرورات المنطقية والمعاني المجردة . فالفلاسفة التقليديون عندما كانوا يبحثون في مسألة معينة ، كالنقل او القوة مثلاً ، كانوا يحاولون التوصل منطقياً الى القوة في ذاتها ، الى الثقل في ذاته ، الى جوهر كليهما ، الى كنهه وماهيته ، ولا يبالون بالظواهر الحسية التي تتقوم بها

هذه القوة او هذا الثقل ، لان الظواهر الحسية أعراض خبيثة زائفة لا يليق بالفيلسوف الذي يبحث في المعقولات الشريفة ان يحتملها . ثم يسألون في بحث هاتين القضيتين المتنافييتين المقيمتين : ما هو الثقل في ذاته ، بصرف النظر عن الحيوان القوي ؟

ان الاجسام الثقيلة والحيوانات القوية التي لا يعبا بها الفلاسفة ويريدون ان يصرفوا النظر عنها هي التي يتألف منها عالمنا ، هي التي تحدث تغييرات فيه ، وهي هي التي ينتج عنها آثار واضحة لنفسها ونحس بها ونشاهدها كل يوم . فليت شعري كيف يمكن تجاهلها ، وماذا عسى ان يبقى لنا بعد ذلك اللهم الا طوائف من الخيال والظلال ؟ قالشيء انما هو باثارة المادية المحسوسة ، لا بخواصه المنطقية وصفاته العقلية التي يجردها الذهن . فالقوة ليست ذلك الكائن المتمايز بقي الذي تجرده اذهاننا من جميع خواصه المادية ، انما هي هذه الآثار التي تتركها في الاشياء حولنا . وبعبارة اخرى ، لا تثبت الاشياء بالكليات والمنطق والادلة العقلية ، وانما تثبت بالآثار الحسية التي تنتج عنها والقومات المادية التي دأب الفلاسفة على الاشاحة بوجوههم عنها .

ان الافكار التي لها ظواهر محسوسة هي دلائل للعمل او اتجاهات الى حفز النشاط ، هي حاريج وخطط لبذل الجهد والاقبال أو الإدبار . ومعناها هو قدرتها على التوجيه العملي في الحياة ، على احداث تغيير في البيئة التي تحيط بالانسان ، وعلى تكيف هذا الانسان لنفسه ولنشاطه وفق البيئة . هذا المعنى هو وحده الحق ، وهو وحده الصواب ما دام يحفز الى النشاط ويؤدي الى العمل . ولا شأن لنا بعد ذلك بالضرورات المنطقية التي تنفيه او تثبته ما دام له مضمون ديناميكي . فتغير السيارة التي تسير في الشارع فكرة ، معناها ان المحرف يمينا او شمالا لأفسح لها الطريق ، معناها ان اشرع في تغيير اتجاه سيري ، وان اتخذ طريقا غير الذي كنت اسلكه . ولا معنى بعد ذلك لان انساق في ميثاق فيزيقاهذه الفكرة ، فأبحث في اصلها ومنشأها ، وهل هي حقيقة في ذاتها ام من خلق العقل ... وكذلك الجاذبية نعرفها بما تفعل في الاجسام : انها دعوة للانسان لكي يتناول الاشياء على وجه معين ، والا

مت به القدم وفقد القدرة على التكيف وهذه الاشياء . انها فكرة ، معناها ان يسير على نحو مخصوص ، فلا يمشي مكباً على وجهه ، بل يمشي سوياً على صراط مستقيم ، فيتجنب الحفر والمزالق الخطرة ، ولا يرود مرتفعات تقع على شفا جرف هار .

ثم جاء وليم جيمس *William James* فيلسوف البرغماتزم وعميدها وحامل لوائها حتى مطلع هذا القرن . فأكد ما ذهب اليه سلفه تشارلس بيرس وقال ان كل فكرة تؤدي الى نتيجة مرضية او حسنة في الحياة هي فكرة حقيقية صائبة . فصواب اي فكرة ليس في الضرورات المنطقية التي تتطلبها ، وانما في صلاحيتها في حياتنا الراهنة وفي سلوكنا اليومي . فـإذا كانت تؤدي الى نتائج مرضية ، اذا كانت تنفع او تصلح لنا وضعت له ، فهي صحيحة وصائبة : فالفكرة انما تقاس اذن بالعمل والنتائج التي ستترتب عليها وبما تؤدي من وظيفة في المجتمع والحياة ، لا بالشروط المنطقية التي تستوفى فيها . ان معيار الصحة فيها هو ما ينبنى عليها من تغييرات متعددة في البيئة ومن اعمال وآثار في دنيا المحسوسات . هذه هي الفكرة الحقيقية ، وهكذا تكون ، ولئلا هذا فليعمل العاملون .

وهكذا فقيمة الفكرة لا تكون في الصور والأشكال التي تثيرها في الذهن ، ولا في انطباقها على حقائق الاشياء ، ولا في استيفائها للشروط المنطقية ، بل في مضمونها الديناميكي ، اي فيما تؤدي اليه من اعمال وفيما ينتج عنها من تغييرات وآثار في البيئة التي نعيش فيها . ولا شأن لنا بعد ذلك بحقائق الاشياء في ذاتها ، ولا في معرفة اصلها وملشئها والغاية منها . فحسبها ان تقود العقل الى العمل والسلوك ، ولتكن بعد ذلك في ذاتها ما طاب لها ان تكون .

قد يحوز ان الاشياء في ذاتها ليست كما تبدو لنا . ولكن هذه مسألة ثانوية لا اهمية لها مطلقاً ، ما دامت لا تجعل الانسان يسلك سلوكاً يؤدي به الى بعض

النتائج المرضية. فالشيء في ذاته لا يعني بمقدار ما يعني نتائجه وآثاره في البيئة التي يعيش فيها .

فلتوغل الفلسفة ما شاءت ان توغل في حقيقة كذا وكذا وفي كنهه وماهيته ،
بصرف النظر عن احساسنا به وتأثيرها بظواهر وجوده الجزئي ، فلن تحدث تغييراً
فيه . ولتجادل في ذلك ما وسعها الجدل ، ولتستخدم كل اساليب المنطق التي في
حوزتها ، فلن تكون الا كمن يبحث في الظلام او يطلب السراب ، فالخلق خادم
للتطور لا للمنطق الأجوف ، وهو اداة للعمل ووسيلة لرقى الحياة لا لتصنيف
الكتب والمجلدات والزهد بالحياة . وسيلم المتفلسفة أي متقلب ينقلبون !

وجاء بعد بيرس وجيمس جون ديوي *John Dewey* الفيلسوف الماصر
بنظريته في البراغمازم التي سماها « الأدواتية » *Instrumentalism* فخطأ بهذه
المدرسة خطوة حاسمة من شأنها ان تنسف اسس التفكير الفلسفي وتقيم على
انقاضها اسساً جديدة .

ففي الفلسفة التقليدية — منذ عهد الاغارقة حتى القرون الحديثة — وعند
اقتطاعها من لدن افلاطون وارسطو حتى ديكارت واسبينوزا وليبناتز وهيغل —
ان العقل وحده هو اداة المعرفة ، هو وحده الذي يمكنه الوصول الى الحقائق ،
الى الاشياء في ذاتها . ان اقصى ما تصل اليه الحواس هي الظواهر ، ولا تتعامل
الا مع الظواهر ؛ اما جوهر الوجود ، اما الحقيقة في ذاتها ، فلا سبيل اليها الا
بالعقل ، والعقل وحده ، اي بالمنطق . فالعقل هو اداة المعرفة التي لا تخطئ ،
والمعارف التي تصل اليها من قبله معارف صائبة ، حقيقية ، لا يأتيها الباطل من
بين يديها ولا من خلفها .

ثم ظهرت البراغمازم ، فذهبت الى ان البرهانه على حقيقة اي شيء ، انما هو أثر

هذا الشيء وعمله ووظيفته . ولكنها لم تفس جوهر العقل ، فتركته وشأنه ،
اي ظلت تعده اداة للمعرفة . الى ان جاء جون ديوي الذي انزل العقل عن
عرشه ، فجعله اداة لتطور الحياة وتميتها *instrument for promoting life* بعد
ان كان عضواً للمعرفة *Organ of knowledge* ؛ فوظيفة العقل ليست هي ان
يعرف ، والحقائق ليس عملها ان تتكشف له بحيث يستطيع ان يعرفها ، بل
غاية ما يناط به هي خدمة الحياة ، وتأمين سيرها وتيسير السبل لها ، وتسيق
العمل فيها ، لكي تنمو وتطرد . ومثله في ذلك كمثله اي عضو آخر من اعضاء
الجسم ، كالعين او الذراع ، فالعين ليست وظيفتها ان تنقل الى الانسان ألوان
قوس قزح ، بل ان تدله على مزالق الخطر ، فتجنبه المهالك ، وتسد خطاه نحو
ما يعود عليه بالنفع والخير . وبكلمة واحدة : انها اداة الحياة . وكذلك العقل
سواء بسواء . ومن هنا سميت هذه النظرية « الادائية » اي ان العقل اداة
يستخدمها الانسان في المحافظة على الحياة وآلة لتنميتها واطرادها .

وينمى جون ديوي على الفلسفة وجودها وتحجرتها ، فهو يرى ان اقرار الفلسفة
على نفسها بانها تعمل على اساس ما هو ازملي وثابت لا يتغير ، من شأنه ان يقيد
في مهمتها وفي موضوع بحثها ، ويحلب لها سخط الناس المتزايد عليها ، وعدم
الثقة باقوالها . فلم يعد كثير من الناس يبدون اليوم اي ثقة بقدره الفلسفة على معالجة
المشكلات الخطيرة التي تواجهها معالجة ناجمة . فقد انسحبت من مجرى الحوادث
الصاخبة منذ زمن طويل ، وانكشت على ذاتها لما فيها من عيوب وآفات تجعلها
قليلة الغناء في الوقت الحاضر الذي تضطرب شؤونه . ويعني جون ديوي بتلك
الصوب والآفات في الدرجة الاولى رغبة الفلسفة في ايجاد معنى يقيني ثابت
يصلح ان يكون ملجأ اميناً يلوذ به الناس جميعاً . لكن ديوي يندد بأي معنى
من هذا القبيل ، ويعد مسؤولاً عن سوء فهم الفلسفة وتحجيمها في قوالب متحجرة
لا تحيد عنها . ففي رأيه ان الفلسفة لا يجوز ان تثبت على حال واحدة . فمشكلاتها

ومادتها انما تنشأ عما يحدث من ضروب التوتر في الحياة الاجتماعية التي فيها يبرز لون بعينه من ألوان الفلسفة، ومن ثم كانت مشكلاتها الجزئية تختلف باختلاف التغيرات التي تحدث في الحياة الانسانية ، وهي تغيرات مستمرة تنشأ عنها من حين الى آخر أزمة قد تكون نقطة تحول في تاريخ البشرية كلها . فالمشكلات التي يجب ان تُعنى بها اي فلسفة تصلح لوقتنا الحاضر اذن ليست البحث في اصل العالم ومنشئه وغايته ، وانما هي تلك المشكلات الناشئة عن تغيرات تحدث بين ظهرائنا بسرعة كبيرة متزايدة ، في نطاق جغرافي انساني أخذ بالاتساع ، وتؤثر فينا تأثيراً عميقاً يزداد شدة وتغلغلاً في صميم احوالنا .

ويؤكد ديوي ان النقد الموجه الى المذاهب الفلسفية القديمة لم يوجه اليها من حيث علاقتها بمشكلات عصرها ذاك ، عقلية كانت او اجتماعية ، بل من حيث مدى صلاحها لموقف آخر من مواقف البشرية ، قد تغير تغيراً كبيراً . فالامور التي جعلت تلك المذاهب الفلسفية الكبرى في الماضي موضع تقدير الناس وإعجابهم ، في صلتها بظروفها الاجتماعية الثقافية ، هي نفسها ، الى حد بعيد ، الأسس التي ينتج عنها تجردها من كل صلة بالواقع ، ومن كل صلاحية في دنيا كدنيانا تختلف سماتها وملاحظاتها اختلافاً كبيراً عن الدنيا التي ظهرت فيها أولاً . فهذا النقد لا يحوز اعتباره اذن دليلاً على الخط من اقدار المذاهب الفلسفية القديمة ، بل هو جزء لا يتجزأ من الاهتمام بتطور الفلسفة تطوراً يحل محلها تؤدي لعصرنا ولظروف الحياة عندنا ما سبق ان ادته المذاهب الفلسفية العظمى في الماضي للاوساط الثقافية التي نشأت فيها .

ومن هنا دعوة ديوي الملحة الى تجديد الفلسفة . فالفلسفة يجب ان تكون المستقبل على اتصال وثيق بما يحدث في امور البشرية من ازمات ومن حالات التوتر. يجب ان تخرج من جود القول بانها لا دخل لها في الحياة الواقعية، وتساهم في حل مشاكل هذه الحياة وفي تكوين علم انساني يصلح ان يكون تهديداً او مقدمة لتجديد احوال الحياة الانسانية الفعلية، وتوجيهها نحو النظام ونحو احوال اخرى

لا بد منها حياة احفل وارى مما استمتع به بنو الانسان حتى الآن .

وتفصيل الامر ، ان العلم الذي استطاع الى الآن ان يجد سبيله الى شؤون الانسان الحالية الفعلية على نحو واسع عميق هو علم جزئي ناقص . نعم انه كان ناجماً من الوجهة الفيزيائية والفسولوجية ، ولكنه لا يزال مع ذلك لا وجود له من وجهة الامور ذات القيمة العظمى لبني الانسان ، وهي الامور التي تتميز بكونها نشأت عن الانسان ويسببه ومن اجله . ولا سبيل الى ادراك احوال الانسان الحاضرة وفهمها على الوجه الصحيح ، من غير ان ندرك تلك الشقة الواسعة غير العادية التي اوجدها في الحياة عدم التوافق الاساسي بين عمليات تتجلى فيها اخلاقيات ما قبل العلم وتعمل على بقائها ودوامها ، وبين عمليات حياة عمل العلم على تشكيلها تشكيلاً جاء مفاجئاً بالغ السرعة عميق التغفل . وهكذا بقي العلم ذا جانب واحد فقط ، ولم يؤد ما يُندب اليه من عمل .

فان ما حدث من التغيير لم يكن له الى الآن اثر يذكر في حياة البشر ، اللهم الا في الناحية الفنية الصناعية منها . فقد خلقت لنا فنوناً صناعية جديدة ، وازدادت هيمنة الانسان الفيزيائية على طاقات الطبيعة زيادة لا حد لها ، وسيطر الانسان على مصادر الثروة المادية ومنابع الرخاء والسعادة . فنحن وان كنا قد نجحنا نجاحاً ملحوظاً في ضبط شؤون الطبيعة والسيطرة عليها بالعلم ، الا ان علنا هذا لم يصل بعد الى تطبيق هذا الضبط وتلك السيطرة على نحو منتظم بارز لتحسين احوال الانسان الاخلاقية وتخفيف متاعبه وآلامه .

فان ذلك التقدم الاخلاقي الذي يعادل ما حدث في ميدان الاعمال الاقتصادية ؟ لقد كان هذا التقدم الاقتصادي ثمرة من ثمرات الانقلاب الذي حدث في العلوم الطبيعية . ولكن اين ذلك العلم الانساني الذي استطاع بلوغ هذا المبلغ ؟ ان التحسن في طرق المعرفة لا يزال الى الآن مقصوراً على الامور الفنية (التقنية) والاقتصادية في الغالب ، بل لقد جرّ علينا معه اضطرابات

خلاقية جديدة خطيرة كل الخطورة . وحسبنا ان نشير هنا الى الحرب العالمية الاولى ، والى مشكلات رأس المال والعمل ، وعلاقات الطبقات الاقتصادية بعضها ببعض ، والى ان العلم الجديد وان اتى بالمعجب المعجائب في الطب والجراحة ، فقد خلق ظروفاً عاوتت على حدوث الامراض وضروب الضعف وانتشارها . فهذه الاعتبارات تبين لنا كيف ان سياستنا لا تزال متخلفة جداً عن علمنا ، وكيف ان التربية عندنا لا تزال بدائية فجأة ، واخلاقنا سلبية راكدة .

فالمطلوب من الفلسفة في هذه المرحلة تحقيق الاتساق وقرار النظام بين الحالين ، المطلوب منها تأنيس العلم والتكنولوجيا اي استخدامها لمغايات انسانية صحيحة . فتعتمد الى العلم وتدرس ما نشأ عنه من آثار في شؤون الانسان الصناعية والسياسية وكيف اشاع القلق في النفوس والبليلة في الازدهان ، حتى لقد اصبح الكثيرون يعتقدون بأن العلم الطبيعي هو الاصل في كل المتاعب التي لا تنكر والتي يقاسي منها العالم في الوقت الحاضر . ولا يصار الى رأب الصدع ولأم الجرح الا بأن نؤكد ثقتنا بالعلم من جديد، وبأن نعترف انه ، وان كانت الشرور الناجمة الآن عن « دخول » العلم في طرائق حياتنا ضروراً لا ينكرها احد ، فمرد ذلك الى انه لم يبذل اي جهد جدي منظم حتى الآن في سبيل اخضاع « الاخلاق » التي تنطوي عليها عاداتنا الراسخة للبحث والتقد العلميين . وعندما نعترف بهذه الحقيقة ونجدد ايماننا بالعلم وبأنه هو وحده القادر على استئصال هذه الشرور واقتلاعها من جذورها ، عندئذ فقط يهد السبيل للعمل الجدي ويحدث تجديد شامل في مفاهيمنا واساليب حياتنا .

فهنا اذن يكسح المجال الذي يجب ان تقوم فيه الفلسفة بعمل التجديد . يجب عليها ان تميد الثقة بالعلم الى النفوس وتشيع فيها الاطمئنان ، وان تعمل على ترقية البحث في الشؤون الانسانية (ومن ثم في الشؤون الاخلاقية) ما عمل العلماء لترقية البحث العلمي في الامور الفيزيائية والفسولوجية وفي بعض نواحي

الحياة البشرية . وما ذلك على الفلسفة بعزير .

وهكذا ، فبدلاً من التنافس على معرفة طبائع الاشياء ، ليكن تنافسنا على ترقية البحث في الشؤون الانسانية وعلى بلوغ الاهداف الاجتماعية والمطامح المثل . وبدلاً من محاولات عقيمة لمعرفة اصل الانسان ومصيره وغاية وجوده ، يجب ان يكون لدينا سجل حافل تدون فيه النتائج التي يصل اليها العلماء في دراسة سلوكه وانماط حياته لمعرفة ايها يجب التخلي عنه وايها يجب الاحتفاظ به وترقيته ، وما هي الوسائل الكافية بتحقيق ذلك على الوجه الأكل . وبدلاً من جهود نظرية محضة نبذلها في التأمل في طبيعة الحقيقة ، يجب ان يكون عندنا صورة حية لأراء صفوة الناس والمفكرين فيما يتمنون ان تكون عليه الحياة واللغات والاهداف التي يسمون بتحقيقها في هذا السبيل . فالمعرفة اذا لم تكن قوة ، اذا لم تكن قدرة على تغيير العالم وتحويره فبشت من معرفة ! انها تكون حيفئذ هراء في هراء وبضاعة مزجاة وجمعية لا تقني من الحق شيئاً . ان المعرفة الصحيحة لا تكون بالفوس في المعاني والكليات ، بل بالفوس في الاشياء ومعرفة ما يمكن ان تعلمنا هذه الاشياء وما يمكن ان يعمل بها ، لكي نستطيع تدليلها والسيطرة عليها وتسخيرها لخدمتنا وتوجيهها نحو اغراضنا ، وبكلمة واحدة انما تكون زيادة سلطان الانسان على الطبيعة .

اتنا ويا للأسف لا تزال بعيدين كل البعد عن النظر الى المعرفة باعتبارها عملية نشيطة فعالة وطريقة للسيطرة الايجابية على الطبيعة ؛ فلو اتنا نظرنا اليها هذه النظرة ، اذن لتحررت الفلسفة مما بها من احاسي والغار ، ولاستفرغت الجهد لامر اجدى وأهم ، الا وهو مواجهة الشرور والافات الاجتماعية والاخلاقية التي تعاني منها البشرية ، وتعرف عللها واسبابها والوقوف على طبيعتها وازياد فكرة واضحة جليلة عن امكانيات اجتماعية ارقى مما نحن فيه وافضل . هنالك تكون

الفلسفة اداة منتجة ، فلتسام في ابراز معنى اصيل يستهض منها ، او مثل أعلى رافع نهبه امكانياتنا ، ويكون عوناً لنا على فهم الادواء والعلل الاجتماعية ومعالجتها على خير وجه .

ان الفلسفة لا يمكنها ابدأ ان تهض بما نذبت له نفسها وهو تفسير للكون واصله ومصيره ، وما ذلك الا لأن عمادها العقل ، والعقل وحده دون سواء . فهي تقدس العقل لذاته ، وتمبده عبادة اسمية جالية وتطمئن بذكره ، حتى لقد اعماها ذلك عن واقعها الملوس المُمَاش ، فاستلست للرؤى والاحلام . وتستطيع الفلسفة ان تصنع الشيء الكثير في هذا السبيل اذا ارادت ان يكون لها ضلع في تقدم المعرفة ورفق الحياة والمجتمع ، وهو ان تعمل على تحرير الناس من الاغلاط التي كانت هي نفسها تصدها بالناء ، وتمالج الموقف الذي امامها معالجة موضوعية ولا تعباً بالطغليات الميتافيزيقية التي تلازم هذا الموقف او ذاك .

ويسوق جون ديوي هذا المثال لابرار طبيعة الفلسفة التقليدية والتدليل على عقم مباحثها . فالمسافات كما لا يخفى عقبة في سبيل الناس ، ومصدر لكثير بما يعانون من متاعب وعذاب . وهذه حال تدعو بدون شك الى السخط والتذمر وتثير القلق في النفوس . فلتستفز الخيال وتدفعه الى تصور حالة يكون فيها اتصال الأحبة غير خاضع بحال من الاحوال لبعد الشقة وطول المسافات ، ولتحقيق هذا الأمر طريقتان : احدهما ان تنتقل من مكان الى آخر عبر العالم بمجرد الحلم بملكة سماوية تزول فيها المسافات والابعاد . ويصبح الأصدقاء فيها بعضا ساحر على اتصال دائم بعضهم ببعض . وهذه طريقة الصوفية والشعراء . أما الطريقة الأخرى فهي ان تنتقل من هذا الحلم وبناء القصور في الهواء الى التفكير الفلسفي ، فنقول ان مسألة المكان والمسافات هذه ليست الا ظواهر واعراض زائلة ، وانها ليست حقيقية من الوجهة الميتافيزيقية ، فالتحدث لنا من متاعب وآلام وتقيمه امامنا من عقبات ليس « حقيقياً » بمعنى الحقيقة الميتافيزيقية . فالعقول المحضة والارواح الخالصة لا تعيش في عالم مكاني ، اذ ان

المسافات غير موجودة « فعلاً » في نظرها ، وعلاقات هذه العقول وتلك الارواح بعضها ببعض لا يمكن ان تتأثر ابدأ باعتبارات المكان . وعلى هذا ، يكون اتصال العقول والارواح بعضها ببعض مباشراً موصولاً لا يعوقه عائق !

فهل في هذا المثل الايضاحي تعريف لطبيعة الفلسفة ؟ أفلا يوحى الينا بأثر ما يقوله الفلاسفة عن « الحقيقي » اعني عن ذلك العالم السامي في حقيقته ، ليس سوى وضع حلم من الاحلام في صيغة جدلية محكمة ؟ فن الوجهة العملية تبلى المشكلة كما هي : فالمتاعب موجودة ، والمسافات بعيدة ، والمكان قائم مهما كانت هذه الاشياء « من الوجهة الميتافيزيقية » غير حقيقية . اذ انها تؤثر فينا وتعارض سبلنا في الحياة ، ولا يفتأ الانسان يحلم بعالم افضل تروى فيه الحدود والسدود .

لولم جيمس رأي طريف في الفلسفة لا يخلو من الصواب . فهو يعتقد ان تاريخها هو الى مدى بعيد تاريخ لصراع بين الامزجة الانسانية المختلفة . وهذا يفسر في نظره الفوارق التي تحصل بين الفلاسفة وضروب الاختلاف التي تقع لهم .

لا جرم ان الفيلسوف عندما يدعو الى التفلسف وبناء نظام فلسفي شامل لا يدخر وسعاً في ان يخفي صوت مزاجه ويسدل عليه ستاراً من الكتان ، مهما كان هذا المزاج ، ليظهر لقرائه والمعجبين به في ثوب من التجرد الكامل والبعد عن نزوات النفس وموحيات الهوى . ولما لم يكن المزاج من بين اسباب التبرير التي يقبلها المجتمع ويعترف بها ، فانك ترى الفيلسوف وهو ينظم آراءه ويصوغها في مذهب كامل متأسك الاطراف ، يثير اسباباً ليس لها طابع شخصي ، اي ليس عليها مسحة من مزاجه تقضخ خبيثة نفسه . ومع ذلك فان ما يدفعه ويحدو به الى قول ما يقول انما هو مزاجه الخاص ، لا المقدمات الموضوعية التي يخيل الينا واليه على السواء انها المحرك الاصيل له . فمزاجه هو الذي يوجه انتقاءه للدلالة والبراهين ، وهو الذي يرشده في اختيار الوقائع ، وتعبير الحقائق ، وتقديم

المخدمات ، وإنتاج النتائج . وهكذا فالفيلسوف ابن مزاجه ووريثه ، عنه يصدر في جميع أقواله وأفعاله ، ويستلهمه في منازع عقله وقلبه ولسانه ، فينتهي به الحطاف الى تصور للكون تراخ له نفسه ، ويهوي اليه غواده ، كيف لا وهو مقدود على قدّه ، منسوج على منواله !

لا نزاع في ان الفلاسفة الذين يتكلم عنهم ولم يجس اناس لهم ملامح واضحة وامزجة مستبينة ، اناس يطبعون الفلسفة بطابعهم القوي ويفرغون عليها قسايتهم وخلجات نفوسهم ، حتى تصبح قطعة منهم ، ويصبحوا هم جزء لا يتجزأ من تاريخها . فاذا ابصرتها ابصرتهم ، واحسبت بلواعج صدورهم ، ونفحات قلوبهم . فافلاطون ولوك وهيجل وسبنسر هم اناس من هذا القبيل ، اناس جعلت منهم مزاجهم مفكرين افذاذاً . وغني عن البيان ان سائر الناس ليسوا غالباً على هذه الدرجة من القوة والتصاغة ، اي ليس لهم مزاج عقلي واضح المعالم ، ليس لهم تقاطيع هؤلاء المظلماء التادرين ، فيكاد المرء لا يستبين لهم وجهة ، ولا يدري كيف يتحازون في المسائل المجردة . ومع ذلك تكن فيهم فروق في المزاج لا سيبل الى انكارها ابداً .

فبين الناس فروق في المزاج تظهر في الأدب والفن والحكم والطباع ، كما تظهر في الفلسفة ايضاً . ففي مضمار الطباع ، نجد أشخاصاً يمحون التكلف و (الرسميات) ، وآخرين (دراويش) ينطلقون على سجيتهن . وفي الحكم هناك القوضويون الذين يطالبون بالغاء الحكومات ، وهناك النظاميون الذين يدعون الى قيامها . وفي الأدب هناك الملتزمون الذين ينادون بالتمسك باهداب اللغة الفصحى في الكتابة ويمضون عليها بالتواجد ، وهناك الواقعيون الذين يميلون الى ادخال اللغة العامية في صلب الكتابة . اما الفن ففيه الكلاسيكيون وفيه الرومانطيقيون .

وهكذا الحكم في الفلسفة : ففيها العقلانيون وفيها التجريبيون . فالتجريبيون

قوم بنقد وقوف البحث في الجزئيات لا يبقون عنها حولاً؟ فترام يسعون في طلبها بما تسمى النحلة في طلب الزهرة، ولا يبدأ لهم بال الا باقتناسها كما هي بكل اصالتها وتلقائية وجودها وغضارة حياتها . واما العقلانيون فهم على نقض هؤلاء : انهم عشاق الكليات والمبادئ الأزلية العامة وطلاب المعاني المجردة التي لا تعرف الكثافة أو التغير ، ولا يصكر صفوها طوارق الحدوث ، ولا يعرفوها كوث أو فساد . والحق انه لا يمكن الفصل بين هاتين الفئتين فصلاً تاماً ، اذ لا يوجد تجريبيون صرف او عقلانيون صرف . فالإنسان كي يعيش ولو ساعة على الأقل يحتاج الى الأمرين معاً : الى الجزئيات والى المبادئ العامة في كل صغيرة وكبيرة ، على نسب متفاوتة . لكن هذا التفاوت ليس واحداً ، بل يختلف باختلاف الأشخاص . ومن هنا جاز تقسيمهم الى فئتين متباعدتين . ونقول « جاز » لان هذا التقسيم من شأنه ان يضلنا اذا أخذ بمخالفه اذ يعطينا نظن ان الطبيعة البشرية بسيطة يمكن تعرف ملامحها بسهولة . ولكن هيئات الطبيعة البشرية لا تعرف الحدود التي نرسمها ، فكل شيء فيها يختلط بغيره حق ليصعب تبينه بوضوح . ولكن ما حيلتنا اذا كان العلم لا يخطو خطوة الى الامام الا باصطناع حدود ورسم مخططات لا بد منها لتسهيل البحث وانتزاع الحقائق من فم الطبيعة وحملها على الكلام حلاً .

ويظهر ان هذين المزاجين الاساسيين ينطويان على بعض الأمزجة الفرعية . فالطبيعة على ما يبدو تربط بالنزعة العقلانية النزعة المثالية المتفائلة غالباً ، بينما تربط بالنزعة التجريبية في العادة النزعة المادية والتفاؤل المليء بالتحفظات . وكذلك ترى اصحاب النزعة العقلانية دائماً « وحدويين » : فهم يبدأون من الكليات ويجرّسون على إشاعة الوحدة بين الأشياء ! . واما التجريبيون فيبدأون من الجزئيات ، ولذلك فهم يطلقون على انفسهم صفة « الجمعيين » . والعقلانيون على وجه العموم اكثر تديناً من التجريبيين ، وأقرب رحماً الى معنى الالهية ، بينما هؤلاء أميل الى الالحاد ولهم جنوح ظاهر الى الجحود وقلة الدين . والعقلانيون قدريون يقولون في العادة بالاختيار وحرية الارادة ، بينما التجريبيون يقولون

بالجبر والحتمية . واخيراً فان العقلانيين متزمتون توكيديو النزعة *dogmatique* ،
اما التجريبيون فهم شكاك لا يصدقون بسهولة ، احرار الفكر سمحون منطلقون .

والخلاصة ان امزجة الفلاسفة هي المؤولة عن مذاهبهم الفلسفية التي هي
مرآة نفوسهم وتحمل طابعهم . فاذا عمدت الى اثر من آثارهم فانك تشعر انك
في حضرتهم وجهاً لوجه ، ليس بينك وبينهم حجاب . وقد قيل بحق « اذا لمست هذا
الكتاب ، فقد لمست انساناً » . فكتب كبار الفلاسفة انما هي اشخاص مثل
اصحابها ، تنبض بما ينبضون ، وتغور بما يغورون . ان المذهب الفلسفي لوحة من لوحات
هذا الكون . ومنه يتضوع غير مميز لصاحبه لا يمكن تعريفه ، ولا يحسن
استنشاقه الا من اوتي حاسة شم قوية نادرة المثال . فمعرفة استنشاقه اعظم ثمرة
نخبها من ثقافة فلسفية كاملة .

هذا ما تؤدي اليه فلسفة انسان فذ ايقظت فيه المعرفة حسن الأشياء واضطلع
برسالة الفكر وصدق بموسيقى الوجود ! .

الفصل السابع

اشباه المشاكل

لا تكون المعرفة معرفة حقيقية صحيحة جديدة بهذا الاسم الا اذا جاء بها الحس او كانت تتألف من معطيات حسية . وان الجواب عن اي مسألة لا يمكن وضعه الا بملاحظة الوقائع الحاضرة او الماضية ملاحظة مباشرة او غير مباشرة . فاما الوقائع الماضية فلا يمكن ملاحظتها مباشرة ، بل عن طريق غير مباشر ، وذلك باستقراء الآثار المشاهدة التي خلقتها الحوادث الفارقة من نقوش ومتحجرات وطبقات ارضية متضدة ووثائق تاريخية الخ .. واذا كانت الملاحظة المباشرة متعذرة في هذا المقام لان الوقائع الاصلية قد مضت وانقضت — والعبرة بالأصل لا بالفرع ، بالوقائع ذاتها لا بالآثار المتخلفة عنها — كانت النتيجة ان المعارف التاريخية في صميمها معارف ظنية تخمينية ناقصة مليئة بالثغرات . واما الوقائع الحاضرة فبتوثوق منها باخضاعها للتجربة الحسية وملاحظتها بصورة مباشرة او غير مباشرة . فالحس هو الذي يقضي بالحس وبكل ما يحيط به الحس ، ولا عبرة بما لا يأتي من قبل الحس . وهكذا فكل مشكلة لا تستفرغ بعبارة مستقاة من معطيات حسية ، هي شبه مشكلة *Pseudoprobème* وليست مشكلة حقيقية . ان العقل البشري اداة سيئة للتفكير . فأفته انه ينخدع في الظواهر ولا يحص

الأشياء . فهو لا يفرق بين المعطيات الحقيقية (التي مصدرها الحس) والمعطيات الوهمية (تراكيب رمزية تصفية من اختراع العقل) ، بل يخلط بينها خلطاً مزمرياً ؛ لذلك يتمتر في استنتاجاته ، ويتيه في الفيافي والقفار ، ويخلق لنفسه طائفة من اشباه المشاكل والاسئلة التي لا معنى لها ، ثم يجهد في حلها . واكثر مشاكل الفلسفة التقليدية من هذا القبيل .

فكل مشكلة فلسفية يجب ان ينقب في الالفاظ التي تتركب منها ، اي يجب البحث في منطوقها اولاً . وان حل الكثير من هذه المشاكل رهن بدراسة المشكلة نفسها دراسة نقدية تنزع عنها الفواشي وتزيل ما يرين عليها من الخبث .

ان الفلسفة والدين والأخلاق مليئة بأشياء المشاكل وبالأجوبة الموهمة الخداعة .

ويمكن تقسيم اشباه المشاكل الى خمسة اقسام رئيسية :

- أ - مشاكل من قبيل اللغو ، ولا يمكن تصور حدودها .
- ب - مشاكل تقوم على خطأ مدسوس في صلبها لنقص في المعرفة .
- ج - مشاكل غير مستقيمة وضعاً (اي محتوية على خطأ تفسيري للمعطيات الحقيقية او لملاقاتها المتبادلة) .
- د - مشاكل «الوجود» التي تثار عند استعراض فكرة مجردة او عمل من اعمال الوم .

هـ - مشاكل محتوية على ضلالات سيكولوجية او لغوية .

ولنتكلم عن كل قسم من هذه الأقسام .

أ - مشاكل لا تتصور حدودها

وحل هذه المشاكل التي لا تتفق مع طبيعة المعرفة انما يكون بفحص منطوقها فحصاً نقدياً . ومن هذا القبيل المشاكل التي تبحث في « الشيء في ذاته » ،

و « ماهية » المادة والطاقة والكهرباء والقوة والحياة النع .

وكما نتناول هذه المشاكل بالدراسة وتلقي عليها نظرة فاحصة ، يجب ان نشير أولاً الى ان كل معرفة انما هي « تمثّل » او « تصور » *représentation* اي تعبير عن معطيات محسوسة . واذن فكل مشكلة لا يُعبّر عنها بعبارات يمكن تمثيلها هي مشكلة لا معنى لها او شبه مشكلة . فجميع المشاكل التي تدور حول « ماهية » (او طبيعة) الاشياء باطلة ، لان الاشياء لا تتميز عن الصور الحسية التي في اذهاننا عنها ، او هما شيء واحد . فاذا كانت ماهيتها يفترض فيها انها مجردة من الصفات التي يتقوم بها وجودها ، كان من المتعذر تمثيلها ، اي ليس من الممكن تصورها او العبارة عنها في نطاق معطيات الحس ؛ فالماهية (او الطبيعة) اذن فكرة غير مقبولة اصلاً .

وهكذا الامر في المشاكل التي تبحث في « اصل » المادة ، « اصل » الطاقة ، و« اصل » القوة . ان المقصود بكلمة « اصل » هنا لا يخرج عن معنى « ماهية » . وقد رأينا الآن ان فكرة الماهية غير مقبولة ، بل ان فكرة « قوة » و « مادة » و « كهرباء » اذا كان معناها شيئاً آخر غير مجموع ظواهرها فهي غير مقبولة ايضاً . فالمعلوم اننا نبدأ من الظاهرة *Phénomène* ، ومنها نؤلف سائر مفاهيمنا ، ومن هذه المفاهيم « القوة » و « الطاقة » و « المادة » و « الكهرباء » . فنحن لا نعرف معرفة مباشرة الا الظواهر ، والظواهر وحدها . فمن الظواهر نستخرج بالتجريد فكرة « القوة » ، وذلك يعزل عامل الشدة *intensité* عن هذه الظواهر وجعله على حدة ، ثم قياسه ، اذ هو قابل للقياس ، ويمكن ان يزيد وينقص ؛ وبهذه العملية ننتهي الى فكرة « القوة » و « الطاقة » .

وكذلك الكهرباء ليست شيئاً آخر غير الاسم النوعي الذي ندل به على مجموع الظواهر الكهربائية . فحالة « تفسير » الكهرباء « في ذاتها » (اي يسلط اصلها وماهيتها) لا معنى لها . فان معرفتنا بالكهرباء هي على قدر معرفتنا

بهذه الظواهر وبقوانينها وعلاقاتها المتبادلة والمجموع الذي يتألف منها . فلا معنى للبحث فيما وراءها من « اصل » و « ماهية » و « كنه » و « طبيعة أساسية » وغير ذلك ؛ وكل بحث في هذه الأشياء لغو باطل لا غناء فيه ، ومن غير الممكن صياغته على وجه معقول ، ولذلك فالتنا هنا بازاء شبه مشكلة لا مشكلة حقيقية .

وأما « المادة » فهي نظام أو مجموع من الخواص ، أي من الظواهر التي تتفاوت فيديمومتها ويمكنها ان تؤثر في حواسنا . فهي اذن كلمة عامة ندل بها على كافة الاجسام او هي تجريد^(١) نطلقه على الحاصل الفرضي المشترك لمجموع الظواهر ، من غير ان نلفظ الى ان هذا الحاصل المزعوم لا يمكن تصويره الا بها ، انه يختلط بها بحيث لا يتميز عنها . وهكذا فالاجسام هي والخواص التي تكشف عنها شيء واحد ولا مجال للتفريق بينهما ، اذ لا يمكن معرفة الاجسام بغير هذه الخواص . وكما ان الكهرباء هي مجموع الظواهر الكهربائية ، فكذلك المادة او الجسم مجموع الخواص المادية أو الجسمية التي تكشف لنا ، ولا شيء وراءها . وكل بحث فيما وراءها يورطنا في شبه مشكلة لا نخرج منها ، وبالتالي لا حل لها^(٢) .

ومن هذا القبيل ايضاً المشاكل الميتافيزيقية التي تدور حول « طبيعة » الحياة والنفس والشعور الخ . فالحياة انما هي مجموع الظواهر الحيوية ! والنفس هي مجموع الظواهر النفسية ، والشعور هو مجموع الظواهر الشعورية ؛ ولا شيء وراء ذلك ، على نحو ما رأينا في الكهرباء والمادة .

ب - مشاكل قوامها خطأ مدموس في صلبها

يقع احياناً عدم توافق في الحدود في صلب مشكلة بعينها . وهذا الضرب

(١) انظر كتابنا « العلم في طريق المثالية » الفصل الثالث .

(٢) بل ان الكلمة التي هي غامة مشتركة بين جميع الاجسام ليست مستقاة عن الخواص الاخرى ، اذ تعتبر اليوم ذات طبيعة كهربائية ، ويمكن ان تتحول الى اشعاع وجسيمات كهربائية في المواد الاشعاعية ، واخيراً هي دالة *fonction* تتغير بتغير سرعة الاجسام .
(T نشتين)

من المشاكل إما ان تكون وهمية غير حقيقية : فهي تدس في المشكلة او تفترض في المتطوق فكرة ما غير صحيحة، اي ليست مشتقة من التجربة الحية - وإما ان تتضمن في تضاعفها استعالة فعلية ؛ فإذا ما يتعارض مع التجربة الموضوعية يفترض انه متفق مع الوقائع المشاهدة .

ومن هذه المشاكل يمكن ان نذكر مشكلة « حدوث العالم » او « مولد الكون » ومشكلة « مصير » الطبيعة والانسان (غائية) و « مصير » النفس بعد الموت .

ان فكرة « الحدوث » غير مقبولة اصلاً ، لان المعرفة التجريبية لا تؤيدها . فن المعلوم اننا لم نشاهد غير تحولات في الاجسام او في اشكال الطاقة ، ولكننا لم نصادف ابداً خروجها من العدم . فكل كائن وكل شيء ، وكل ظاهرة - كل اولئك متحدر دائماً عن اصل او عدة اصول ولا يخرج عن ان يكون احد تحولاتها او شبيهاً منها . فله اذن مصدر صدر عنه ولا يمكن ان يبرز الى العالم دفعة واحدة لا عن شيء ، بل ان العناصر التي يتألف منها في نهاية امره موجودة قبلاً ؛ فالتجربة العملية بأمرها تكذب اذن فكرة الحدوث مطبقة على العالم ككل او كأجزاء .

ان الحدوث مستحيل فيزيائياً ، كما انه يتعارض مع مبدأ بقاء الطاقة . فكل جسم له قدر من الطاقة تتجلى في خواصه .

ومن هذا القبيل فكرة المصير : مصير الطبيعة ومصير الانسان . فالمصير في حق كليها فيه معنى الغائية *finalité* ، ولكن الغائية لا وجود لها بين ظواهر الطبيعة . ولا في الانسان الذي هو جزء من الطبيعة . يضاف الى ذلك ان فكرة الغائية نفسها غير مقبولة علمياً كما سنرى ، فهي تتناقض وفكرتي الزمان والعلمية *causalité* . فالقول بالغائية معناه ان الظواهر الحاضرة متبينة بوقائع لم توجد بعد ، بنتائج لا تزال في بطن المستقبل ، اي بالعدم ، فهي اذن توليد شيء من

العدم ، او حدوث شيء لا من شيء . وهذا من جهة ، تؤكد لعنى الحدوث - والحدوث غير مقبول كما رأينا - ومن جهة اخرى منساقض لمبدأ العلية الذي هو خلاصة كل تجربتنا المحسوسة . قتباً لهذا المبدأ ، إن جميع الوقائع التي تحصل في الوقت الحاضر مشروطة بوقائع سابقة عليها او مصاحبة لها هي علتها ، لا بوقائع لاحقة لها لم توجد بعد . فهنا اذن تولد للحاضر من الماضي ، ولا يوجد ابدأ تولد للحاضر من المستقبل . وبعبارة اخرى هناك اتجاه تكويني للعالم في الزمان .

وهكذا ففكرة « مصير » الطبيعة والانسان تؤدي الى شبه مشكلة .

اما مصير والنفس ، بعد الموت فهي مشكلة وهمية ، لان « النفس » - وهي كلة نوعية تدل على سياق من الصور يطلقها الدماغ في كل حين - لا تبقى بعد فساد العضو الذي يولد هذا الصور ، وبالتالي بعد فساد الجسم الانساني .

ج - مشاكل غير مستقيمة وضعا

في الفلسفة عدد من المشاكل وضعا غير مستقيم في ذاته *problèmes mal posés* . وستقتصر هنا على بعض نماذج منها تدور حول الاسئلة التالية :

هل المكان متناه ام غير متناه ؟ كيف تتفق الرياضة المجردة مع التجربة العينية المحسوسة ؟ لماذا ؟ هل الانسان غير ام مبر ؟ ما الملة الاولى ، علة العلل ؟ ماذا يجب علينا ان نفعل ؟

ولتناقش كل واحد من هذه الاسئلة لنرى كيف انها غير مستقيمة .

هل المكان متناه ام غير متناه ؟ ان وضع السؤال على هذا الوجه غير مستقيم في ذاته . فالمكان ليس شيئاً ، اي ليس نظاماً من المعطيات الحسية . فهو لا يتمتع بخواص باطنة يمكن مشاهدتها وملاحظتها ، بل هو تركيب تفسيري للمعل^(١) : فالمعل يقوم بصنمه ليؤلف بين معطيات متناثرة هنا وهناك . والحق

(١) انظر كتابنا « العلم في طريق التالية » الفصل الثاني

ان المكان من وجهة باطنة لا يصح ان يقال انه متناه او انه غير متناه . فتبعاً للصفات التي تختارها لتعريفه ، وعلى حسب ما نضع في قاعدة بنائه ، تمين طبيعته ، فيكون متناهياً او غير متناه .

فاذا جعلنا في هذه القاعدة صفة التمدد وحدها ، كان المكان غير متناه ، بحكم مبدأ العلة الكافية . لانه مهما تصورنا الامتداد كبيراً ، فلا علة كافية لجعل العقل 'يمسك' في وقت من الاوقات عن ان يضيف الى هذا الامتداد امتداداً متناهياً آخر يجعله اكبر من الاول : فكل حد يمكن تحطيه في العقل ان لم يكن في الواقع . ولكننا اذا ادخلنا في تعريف المكان صفات فيزيائية اخرى للجسام غير صفة التمدد - كصفتي الكتلة والضوء مثلاً - كان المكان متناهياً . لذلك يطلق على هذا الاخير اسم « الكون » او « المكان الفيزيائي » ، كما يطلق على الاول (اي المكان اللامتناهي) اسم « المكان الهندسي » او « المكان » باطلاق القول .

كيف تتفق الرياضيات المجردة مع التجربة العينية المحسوسة ؟

لقد دهش كثير من الفلاسفة من شدة انطباق الرياضيات الخالصة على العالم الواقعي ، فاستدلوا من ذلك على عمق الانسجام بين العقل والعالم ، وأثروا بمذاهب ميتافيزيقية انطلقت فيها القرائح وهامت في كل واد . والحق ان السؤال هنا غير مستقيم في وضعه .

ان الرموز والمعاني الرياضية مجردة غير واقعية . فليس في الطبيعة مثلثات واهليلجيات ودوائر ... ليس فيها نقط غير ذات ابعاد ، وخطوط لا عرض لها ، وسطوح تتعدم فيها الكثافة ، ليس فيها كمية تنقصر الى غير نهاية ، وهي تقترب حسب ارادتنا من درجة الصفر دون ان تبلغه ابداً الخ . اجل ليس فيها شيء من ذلك ؛ فكل هذه معان مثالية من بنات افكارنا . انها علامات وعبارة تعبر عن علاقة وليس لها خواص كمية . ولكن ليس معنى ذلك ان هذه الولايد العقلية تمسقية او انها اصطلاحات تواضعنا عليها كما يعتقد هنري بوانكاريه

Henri Poincaré ، وانما قد توصل اليها العقل بتأثير العالم الواقعي الذي يحيط بنسبنا . فالعقل يُنْضِج الظواهر والاشياء المحسوسة التي تقع في دائرة خبرته ، ويستخلص منها رموزاً او معاني مجردة ، ثم يُخضَع هذه الرموز والمعاني لعمليات بَلَوْرَة وصقل ابعد مدى ويتصرف بها - امعاناً في التجريد - كأنما هي اشياء محسوسة ، حتى يصنع منها بناء متأسكاً او عالماً عقلياً قائماً بذاته ، لا تمرره شبهة من شبهات الحس ، ولا تشوبه غشائية من غواشي المادة . فالرياضي ينقل مبدعائه عن الطبيعة ، فيستلهم التجربة ليكيف بها رموزه ومعانيه ، ويتخير نماذجها من نظام العلاقات . وكما تكون هذه العناصر مطواعة بين يديه في عالم الفكر ، يُقَدِّسُها كاملةً ، ويخلع عليها خواص مطلقة يحكيها خياله . ولكن مهما امكن العقل في التجريد فلا تنعدم القرى بين الصور الذهنية والواقع ؛ لان المتطق مرآة التجربة . فهو يمسك ما يجري في الطبيعة ويدور في فلكها . وبكلمة واحدة هو من رواسبها البعيدة .

فالرياضيات اذن تحتوي في مفاهيمها وتحولاتها على كل ما هو جوهري من الخواص الكمية والصورية للاجسام وظواهر الطبيعة . وهذا العنصر الذي تحتوي عليه هو من صنع عقولنا ، عرفنا ذلك ام لم نعرفه . فما نزعناه من وجود تطابق بين قوانين الفكر وقوانين العالم انما هو في الحقيقة تطابق بين العالم وذاته ، اذا صح التمييز ، لأن قوانين الفكر مستفادة من قوانين العالم لازمة عنها . فلو كان للعالم وجه آخر لانتفى الفكر وجهه اخرى .

فاذا كان الحال كذلك ، فليس الكون هو الذي يسير رياضياً ، بل ان الرياضة هي التي تسير كونياً .

لماذا ؟ (وضع المألول في مقام العلة) .

ومن المشاكل التي لا يستقيم وضعها مشاكل مزعومة لها صلة بالسؤال « لماذا؟ » ، مطبقاً على الوقائع الطبيعية : لماذا للثيران قرون ، وللأسود انساب ، ولللثعابين

سموم ؟ لماذا يوجد في العالم رجال اشرار ؟ لماذا هنالك امراض ؟ لماذا يهلك الصالحون ويبقى الطالحون ؟

ان وضع السؤال في هذه الصيغة يفترض ان الواقعة التي يسأل عنها موجبة ولها غاية مرسومة ، والحال انه لا غاية في الطبيعة كما رأينا عند بحث فكرة المصير على وجه الایجاز وكما سنرى الآن بشيء من التفصيل ؛ فكل هذه الوقائع وغيرها لا توجهها الغاية مطلقاً . فهي ليست قصدية ، ليست موضوعة لبوغ نتيجة معينة او اصابة هدف مرسوم . نعم للثيران قرون على وجه العموم . ولكن هناك انواعاً منها ليست لها قرون^(١) . هذا وان الثيران ذوات القرون ليست مزودة بها لكي تهاجم فريستها ، كما ان الأسود ليست مزودة بالأنياب لكي تهاجم فريستها ، والثعابين بالسم لكي تنفثه في اعدائها . فعدد الثعابين غير السامة اكبر من عدد الثعابين السامة ، بل هناك ثعابين غير سامة وزواحف اخرى وانواع من الفصيلة الضفدعية *batraciens* والفصيلة العنكبوتية *arachnides* تنتج السم ، ولكن يعوزها جهاز خاص لنفثه ودمه في الأجسام . ان الحيوانات المحرومة من وسائل الدفاع عن النفس كثيرة جداً ، منها الأرانب والضأن والحلزونات ودودة الأرض والضفدع وكثير من أنواع السمك والحيوانات الرخوة .

ان قرون الوعول *Cerfs* والثيران تنتجها بعض اقسام البشرة الخارجية دونما غاية مرسومة . فهي تظهر في بعض الحيوانات نتيجة لعمليات كيميائية بروتوبلاسمية ولتكاثر خلوي محلي في الأدمة يحدث بتأثير الحلمات الوعائية . وشأنها في ذلك شأن الحراشف والريش والوبر والظفر والحافر : فكلها اجسام قرنية تظهر في الحيوان عندما تتوفر اسبابها وتسقط كل سنة . وهناك انواع من الأيل *Cerfs* تعتمد فيها هذه الأجسام .

(١) مثل انواع بارغواي *Paraguay* وهرينفورد *Hereford* وغيرها .

بل انه يلتقى كثيراً ان تكون القرون وبالأعلى أصحابها . فالوعول والرنه
Rennes تتعارف في مشيا أثناء طوافها في الغابات ، بسبب قرونها الملثمة التي
تطاح غصون الأشجار ، فقد عليها مسالكها وتكون سبباً في هلاكها في بعض
الأحيان . وهكذا فالنمو المائل في قرون بعض أنواع الوعول في العصر
الجيولوجي الثالث *Tertiaire* - وهو نمو نتج عنه زيادة وزنت الرأس زيادة
مفرطة - هو بدون شك السبب الذي عجل بانقراضها ، كما ان النمو الكبير في
الهيكل العظمي للزواحف الكبرى في العصر الجيولوجي الثاني *secondaire*
كان من اكبر عوامل اضمحلالها .

والأمراض ايضاً لا تقع في الطبيعة لغاية مرسومة^(١) ، انها ليست قصاصاً
الهيأ كما تعتقد اكثر الشعوب المتخلفة . ان هذا الاعتقاد الباطل كان يمتنقه اكثر
الناس حتى العصر العلمي الحاضر ، ولا يزال يمتنقه حتى اليوم عدد كبير من
سكان الكرة الأرضية ، كما كان يؤمن به في العصر القديم وفي العصور الوسطى
اكثر المستعيرين كالأغارقة .

ولكن العبارة ليست في كثرة الآخذين بهذا الاعتقاد الباطل . فليست المسألة
مسألة نصويت واكثرية برلمانية ، بل مسألة مقاييس علمية يجب الخضوع لها . فما
انطبقت عليه هذه المقاييس فهو حق ولو لم يؤمن به الا شخص واحد ، وما لم تنطبق
عليه فهو باطل ولو آمن به اهل الأرض جميعاً ، فان ايمان شخص او عدم ايمانه بشيء
من الاشياء انما يدل على ان هذا الشخص له مستوى عقلي معين وينتمي الى بيئة
حضارية معينة ، ولا يدل ابداً على ان الشيء الذي يؤمن به صحيح او غير
صحيح .

وعلى ذلك فالأمراض بحسب المقاييس العلمية المقررة انما هي نتيجة عيما

(١) عندما نصمم على ان نبرر لبي وجه كان كلما يجري في العالم فلن نعدم اسباباً لننتعلها
دائماً ، فنقول مثلاً ان غاية المرض هي فتح باب الميث امام الطبيب وان الغرض من الموت هو
الهد من عدد الكائنات الحية وان الحكمة من المصائب ابتلاء الانسان واختبار ايمانه

لاختلال فيولوجي ، او لانحراف عضوي ، او لمدوى ميكروبية او لتسمم طرأ على البدن . وهكذا فالمشاكل البيولوجية التي يفترض منطوقها غاية مفيدة يعنى الجسم او العضو للوصول اليها هي مشاكل غير مستقيمة وضماً او هي اشباه مشاكل ؛ فيجب تعديل منطوقها ، فيجب اعادة سبكها وتديبجها ، يجب استبدال فكرة الغاية والفائدة المرسومة مقدماً بفكرة التكوين : فالسؤال « لماذا ؟ » يجب ان يستعاض عنه بالسؤال « ما هي الآليات التي حصل بها كذا وكذا ؟ » ، اي يجب البحث هنا لا عن الغاية ، بل عن العامل او العوامل التي ادت الى نتيجة معينة .

وعلى هذا ، فاعضاء الكائنات الحية انما هي نتيجة حتمية للمعطيات الكيماوية والأحوال الفيزيائية التي تعيش فيها . انما في شكلها ونسيجها وخواصها نتيجة لتكوين البروتوبلازما والتفاعلات العضوية ولتأثير الهرمونات ، انما نتيجة لهذه الأشياء كلها مجتمعة . فخطأ التفسير الثاني هو هذا : توضع مقدماً - وبدون اعمال فكر - النتيجة النهائية التي هي معلول ضروري لعلل عيياء سابقة ، في موضع الغاية التي ينبغي بلوغها والوصول اليها . فيقال مثلاً : ان جسم الطائر قد سوي على وجه يمكنه من الطيران : فله ريش ، وجناحان وأكياس وعظام هوائية وعضلات صدرية ، الى آخر المعزوفة . فهذا الخلق العجيب ، وهذا الإحكام الدقيق يدل على القصد والغاية ، على وجود خطة للعمل ، وعلى وجود دأب على تجاوز هذا العمل ... ولكن هيهات ! فبدعة القصد والغاية انما هي بدعتنا ، ودعوى الخطة والتصميم انما هي من انتحال عقولنا ، وليس في طبائع الأشياء شيء من هذا القبيل . اننا نقلب نظام التكوين ، فننتزع متممات نتيجة اعجبنا ، طريقة خاصة للانتقال ، الا وهي الطيران ، ونسارع فنجعل منها ، بدون اعمال الرأي ، برنامجاً يجب تحقيقه ، وغاية ينبغي الوصول اليها . ثم نجب بعد ذلك كيف ان جميع الشروط الفيزيائية والبيولوجية التي تتجزئ هذه الوظيفة قد تحققت بالفعل بدقة عظيمة . ويفوتنا ان الأمر على عكس ذلك تماماً : فنحن ننسى سريعاً ان الطيور انما يمكنها ان تطير لان مجموعة الشروط التي تمكن من

الطيران^(١) قد تحققت لدى كثير من الطيور . فمن السخف والامعان في الخطأ ان نقول « ان الطائر قد خلق بحيث يمكنه ان يطير » اذ ثمة انواع كثيرة من الطيور لا تستطيع ان تطير : كدجاجة زيلندة الجديدة *Aptéryx* والنعام والكسور *Casuar*^(٢) والبطريق *Penguin* وكثير غيرها. وعلى عكس هذا ، هناك حيوانات لا تنتمي الى فصيلة الطيور ، ومع ذلك ففي مقدورها ان تطير في الهواء ، عندما تتوفر لديها ، على وجه الصدفة ، الشروط المطلوبة ، بينما جميع الأنواع الاخرى التي من فصيلتها تنتقل على الأرض او في الماء : كالخفاش والقط الطائر *Galeopithèque*^(٣) والسنجاب الطائر *Sciuroptère* والتنين ، والسلك الطائر ، وكثير من الحشرات . وهاك القاعدة البسيطة الخالية من الغائية ومن فكرة الاعوجية في تركيب اعضاء الطائر : كلما توافرت بعض الشروط - وهي شروط قليلة ومن السهل تمييزها - لدى حيوان ما - وهذا امر ليس نادر الحدوث - امكنه ان يطير ، حتى ولو كان من ذوات الثدي ، او من الزواحف ، او السلك ، او من الحشرات . وكلما انعدمت هذه الشروط ، او لم تكتمل جميعها ، كان الحيوان غير قادر على الطيران ، حتى ولو كان من فصيلة الطيور .

وهكذا نرى كيف اتنا في جميع المشاكل المتصلة بتكون شكل الاعضاء في الحيوانات ، تنحيز نتيجة عارضة تدهشنا من طيران او وميض فوسفوري ونحوهما ، فنضعها في مقام الملة اللاعلة ونقول انها هي التي توجه الحيوان .

ومن قبيل الغائية اخيراً قول اكثر الناس بان كل ما في العالم قد صنع وابدع لئيسر لنا العيش في هذه الدنيا ، التي لو كانت على الضد مما هي عليه الآن لتمدر علينا البقاء فيها . ولكن اليس في ابداء هذا السبب ماثلة لقولنا ان نهر النيل قد وهب لمصر ليتمكن المصريون من العيش في واديه أو ان للارانب اذناً بيضاء

(١) ام هذه الشروط اثنان : سطح حامل وعلاقة ثابتة بين القوة الحركة والانتقل .

(٢) نوع من الطير يشبه النعام

(٣) حيوان من ذوات الاربع آكلة الحشرات .

ليتيسر لنا اصطباها ؟ ولست اعرف بالدقة رأي الارانب في هذا الموضوع ، ولكنني يذكرني بنكتة لفولتير إذ يقول : « ان الانف في الانسان لم يوجد الا لنثبت عليه النظارات الصناعية » . ولحسن الحظ هدم داروين هذه الفكرة بنظرية الاندماج في البيئة « فاثبت ان الناس قد تشأوا لانهم استطاعوا البقاء وسط البيئة التي تكتنفهم ، على العكس مما كان يخيل لنا عادة من ان البيئة قد هيئت ليتيسر لنا البقاء فيها . ومن القريب ان الناس لا يرون الا ما يطربون لرؤيته ، ويتعامون عن النفاص التي تحيط بهم ، فكل ذلك امعان في الغائية لا مبرر له في منطق الاشياء .

هل الانسان غير ام مستير ؟

ومشكلة الجبر والاختيار (او حرية الارادة) هي ايضا مشكلة غير مستقيمة او شبه مشكلة .

فانصار الحرية يعتبرون ارادة الانسان شيئا مستقلا قائما بذاته ، وبذلك ينسون او يتناسون انها خاضعة هي ايضا لما تخضع له سائر الموجودات ولا تخرج عن النظام العام لمبدأ الحتمية وقانون العلية على قدر ما يصح الأخذ بها^(١) . فهي منوطة بجميع المؤثرات التي اجتاحت الفرد في الماضي^(٢) وبكافة الظواهر الفسيولوجية الباطنة وظروف البيئة الظاهرة التي تتنازعها كلما قام بعمل ارادي . وكذلك مشكلة الجبر هي شبه مشكلة لانها غير مستقيمة وضعا . فارادة الانسان مهما تكن خاضعة لهذه العوامل ، الا انه لا تكرات ابدأ انها تؤثر في نظام الأشياء . انها تستطيع ان تقول « لا » فتدفع لها الطبيعة ، كما تستطيع ان تقول « نعم » فتستغذي الطبيعة صاغرة ذليلة . ولكن يجب الا يغرب عن بالنا ان الطبيعة لا تأمر باوامر الارادة ما لم تدفع الارادة بدورها لاوامر الطبيعة ، فانتصار الارادة على الطبيعة رهن بمبلغ خضوع الارادة لقوانين الطبيعة . فكلما

(١) قلنا « على قدر ما يصح الأخذ بها » لان الحتمية والعلية في ازمة اليوم ، وهناك شكوك كثيرة حولها كما سرى في الفصل التالي .

(٢) عندما كان جنينا في بطن أمه ، بل عندما كان مغفلة وغير مغفلة ، وقد بدأ يتنظم فيها عقد مورثاته *genes* .

كان خضوعها لهذه القوانين أتم كان انتصارها عليها اعظم . وكلما حادت عنها
أركت وارتدت تنكص على عقبها خائبة مدحورة .

فمشكلة الحرية والجبر اذن مشكلة ، لا اساس لها لأن وضعها غير مستقيم .
ما العلة الاولى ، علة الملل ؟

ان السؤال عن العلة الاولى او علة الملل لا معنى له ، فالتفسير العلي^(١)
يستلزم دائماً حدين اثنين مرتبطاً احدهما بالآخر هما العلة والمعلول او السبب
والمسبب . وتستعمل لغة القانون للتعبير عن هذا الارتباط .

فعبارة (علة اولى) فيها تناقض في الحدود : اذ ان كلمة (علة) تستلزم
حدين كلاً رأينا ، لكن كلمة « اولى » تستلزم حداً واحداً . فالعلة لا يمكن ان
تكون (اولى) وتكون (عسلة) في نفس الوقت . فاما ان تكون اولى دون
ان تكون علة او اما ان تكون علة دون ان تكون اولى .

وكذلك عبارة « علة الملل » لا تخلو من التناقض ايضاً . اذ « علة الملل »
معناها انها ذات حد واحد ، اي انها غير معلولة . فاما الا تكون علة اصلاً ،
واما ان تكون معلولة ، فلا تكون علة للملل . اما ان تكون علة غير معلولة
فهذا لا معنى له .

وهكذا فمشكلة « العلة الاولى » او « علة الملل » هي اذن مشكلة غير
مستقيمة وضعاً ، انها شبه مشكلة والسلام .

ماذا يجب علينا ان نفعل ؟

والاحكام الخلقية تقدم هي ايضاً فرصة ذهبية لمساكن غير مستقيمة في وضعها .
ولنضرب على ذلك مثلاً بهذا السؤال الذي ما انفكت تسأله الفلسفة التقليدية :
« ماذا يجب علينا ان نفعل ؟ » ان المشكلة هنا وهمية . فليس ثمة اوامر قطعية
عامة يجب ان تتجه اليها افعالنا في كل زمان ومكان . ان سلوكنا لا يخضع
لواجبات ضرورية تفرض حلولاً مطلقة بصرف النظر عن التجربة وظروف
الحياة الواقعية .

(١) اي التفسير السبي .

ان الاعمال مرهونة بأوقاتها وتوجه بحسب خواتمها. فتنبأ للغاية التي نتوخاها
ولفائيس العصر الذي نميش فيه يتعين علينا ان نسلك هذا السلوك او ذاك .
فمفهوم الحق والخير والواجب يختلف من امة الى امة ومن جيل الى جيل ، وتختلف
تنبأ له وجوه الحيلة في الوصول اليه وانماط العمل التي يُتوسل بها لتحقيقه .
هذا هو الحل الذي نراه للمشكلة ، وبعبارة اصح لشبه المشكلة : « ماذا
يجب ان افعل ؟ » .

د - مشاكل الوجود

وهي تلك المشاكل الموحى بها من قبل الافكار المجردة او اعمال الوم .
وتدور هذه المشاكل حول « وجود » المعاني والصور العقلية والمثل الافلاطونية
والمبادئ الاولى والجنس والنوع الخ . فبحسب اوهام المذهب الواقعي ، هذه
الاشياء موجودة فعلاً ، بل هي اكثر امعاناً في الوجود من الحسيات .
ان الصور والمعاني التي يؤلفها العقل ليست لها صفة الوجود. فوجود اي شيء ،
حياً كان او جامداً ، ووجود اي ظاهرة ، لا يمكن تقريره الا على اساس حسي .
فلا يمكن ان يستخرج من المعنى العقلي *concept* اي وجود واقعي . ذلك بأن
الفكرة لا تعطي الافكرة ، انها لا تعطي وجوداً ابداً ، ففاقد الشيء لا يعطيه .
او قل ان الوجود يختلف عن الفكر في ان ابداً غير متوفرة في الفكر الخالص
هي نتيجة حتمية لمعطيات حسية ، وبعبارة ادق ، انه جملة الخواص المترابطة ،
والمعقدة غاية التعميد التي يتألف منها جميعاً كيان يتفاوت في دوامه واستمراره .
فهذه الخواص المحسوسة هي التي تُضفي على المعنى العقلي صفات الوجود والواقعية ،
وعندما تنعدم هذه الخواص فلا وجود ولا واقع . فالتحسس او الادراك الحسي
perception وحده هو الذي يثبت في امر الموجودات ، ويقرر ما اذا كانت الشيء
موجوداً في العالم وجوداً موضوعياً او وجوداً وهمياً .

لذلك يحتاج رجل العلم عندما يصل بالتفكير النظري الى نتيجة ما ، ان
يتحقق من امر هذه النتيجة باجراء التجارب في معمل الابحاث ، فالتجربة اكبر
برهان .

وهكذا ، فان وجود اي شيء او اي ظاهرة لا يمكن تقريره لا بالمعاطفة ولا بالإرادة — فكلالهما ليس مصدرأ للعرفة الموضوعية — بل بالتجربة المعصية بالعقل والمهتدية بهدي المنطق. وكل وجود لا ينتج على هذا الوجه لا بد ان يورط بنا في شبه مشكلة لا خلاص منها الا بشق النفس وبعد لأي شديد .

هـ — مشاكل مزعومة تعتمد على جهالات سيكولوجية او لغوية

وهذه المشاكل جمة ، موفورة العدد ، ويمكن تقسيمها اصنافاً شتى :
اولاً : مشاكل مردها الى خطأ سيكولوجي في ادراك حقيقة امر المعاني المجردة او الرموز اللفظية .

ثانياً : مشاكل تقوم على التباس دلالة الالفاظ ، اي على استعمال كلمات وجه' البلية فيها ان لها معاني مختلفة ، او انها ذات دلالات متعددة او غير محددة تحديداً جيداً .

ثالثاً : مشاكل باطلة تثار بصدد تعابير تتمثل فيها احكام قم .
رابعاً : مشاكل باطلة لها مصدر مزدوج ، اي نفسي ولغوي في آن واحد .

ولنتكلم على كل صنف من هذه الاصناف على حدة :
اولاً : مشاكل باطلة^(١) مردها الى خطأ سيكولوجي في ادراك حقيقة امر المعاني النوعية المجردة وطبيعة المقولات التي تحسب كائنات واقعية (خداع الرمزية العقلية واللغوية) .

ومن هذا القبيل معميات الميتافيزيقا ومشاكلها التي تثار حول « الحياة » و « الموت » و « الوجود » و « الطبيعة » و « المجتمع » و « الروح » و « النفس » و « العقل » .

فهذه الكلمات وامثالها تعكس نزعة اصيلة في الانسان الى اضافة صفاته على

(١) او اشباه مشاكل .

حوادث الطبيعة ، فتجسم في كائن متشخص وهي ذي ارادة وعقل ، مجموعات من الظواهر والحوادث التي لا تجتمع الا في ذهن الانسان .

ان خلع الخصائص الانسانية على رطانات لفظية مدعاة دائما للغوص في المعيات والغوص في الابرار والافراز ، ومن هنا نشأ مشاكل نستमित في حلها ، ظانين انها مشاكل حقيقية ، بينما هي اشباه مشاكل نحن المسؤولون عنها بما قدمت ايدينا .

فلنفحص مثلا اثنتين من هذه الرطانات نتج عنها خلال كبير في التفكير الفلسفي واعني بها « الطبيعة » و « الحياة » .

فالمعنى الكلي « طبيعة » تجريد محض . اذ لا يوجد في الحقيقة كائن قائم بذاته اسمه (طبيعة) له مقاصد معينة يسعى الى تحقيقها . فالعالم الواقعي انما يتألف من عديد من الظواهر التي تنمو معا ، وتكبر وتتداخل فيما بينها او تخرج ، ويقضي بعضها على بعض احيانا ، وتنتهي ، بحسب قوانين لا تتخلف ، الى بعض النتائج ، الحسنة او السيئة من وجهة نظر الانسان وحده ، الذي يضفي على هذه النتائج بغض القيم ، ويحكم عليها بمقياسه هو ، اي بحسب النافع والضر ، بينما هي في ذاتها لا تتطوي على اي معنى اطلاقا . ونذكر من هذه النتائج على سبيل المثال لا الحصر . حياة او موت ؛ تقدم او تكوص ؛ غنى او فقر ؛ سعادة او يؤس ؛ صحة او مرض ؛ انتاج خلائق سوية او مسوخ ؛ بقاء الانواع او انقراضها ... فان « الطبيعة » لا « تقصد » الى موت انسان او حياته ، ولا الى سعادته او يؤسه ، ولا الى صحته او مرضه . وكذلك لا شأن لها بتقدمه او تكوصه ، بانجاب الابناء الا سواه له او المسوخ ، ببقاء نوعه او انقراضه . وهي لا تدر اخلاف الرزق لمن «تشاء» أو «تسكه» عن «تشاء» . فكل هذه افعال تجري دونا قصد او غاية والطبيعة منها براء . لكن الانسان لا يملك الا ان يحدد موقفه منها ، فيحكم عليها بمقياسه هو وينساق في الغائية . اما « الطبيعة » في ذاتها فهي هوجاء رعتاه

نحبط خبط عشواء ، لا تنال بالإنسان ولا تفكر فيما يسه من ضرر وما يلحقه من ضيم ، لا يؤمن مكرها في كل حين ، ولا معايير لها تقوم بها أفعالها .

و « الحياة » حكما حكم « الطبيعة » . فهي بدورها تجريد من صنع العقل الانساني ايضاً . انها كائن وهمي كالجن سواء بسواء . ان « الحياة » ، ذلك المسمى العقلي المجرد ، ليست مما نعرفه بالتجربة . انما نعرفه بالتجربة الكائنات الحية ، والظواهر التي تبدى عليها . لكن الفلاسفة التقليديين لا يقبلون بهذا الرأي ، بل يعتبرون « الحياة » ذاتية قائمة بنفسها . ولنضرب على ذلك مثلاً برغسون . فهو يقول في كتاب « التطور الحالد » ما نصه :

« ان مقاومة المادة الجامدة هي العقبة التي وجب [على الحياة] تذليلها اولاً . ويبدو ان الحياة قد نجحت في ذلك لشدة اتضاعها ، فدقت ودبت [في شعاب المادة] وامعنت في هذا السبيل ، وتعرجت بتعرجات القوى الفيزيائية والكيميائية ، بل لقد رضيت ان تقطع معها شوطاً من الطريق . لقد كانت لازماً على الحياة ان تنسرب على هذا الوجه في عادات المادة الجامدة ، لتسوق شيئاً فشيئاً هذه المادة المتوثة في طريق آخر [لا عهد لها به] . »

ان هذه « الحياة » الماكرة التي خدعت « المادة » الكثيفة الرعناء هي من بنات خيال فيلسوف فرنسا العظيم . فالحرقة ليست وفقاً على عامة الناس ، بل ان الفلاسفة كثيراً ما يصابون بها . فليت شعري اهل للحياة حقاً مثل هذه البراعة وهذا الدهاء ؟ هل بلغت من الحصافة والحذق والذكاء ان تثبت في المادة لتطويعها على هذا النحو ؟ او ليس الاخلق بنا ان نقول ان فيلسوفنا يخلع عليها صفاته هو وموابه هو .

ان « الحياة » وهي في حقيقة امرها لا تنفصل عن المادة ، مظهر لخواص هذه المادة وهي على حال من التنظيم والاتساق ، ولذلك فهي ليست امعن في الوجود من

« الموت » الذي هو بدوره مظهر آخر لخواص المادة ايضاً ، وهي على حال من التفكك والاضلال . ان المادة ، حتى في ابسط اشكالها وصورها ، ليست جامدة كما يتبادر الى اذهان كثير من الفلاسفة ، بل هي غنية فعالة وموطن لقوى لا يستهان بها . حتى ان بعض التركيبات المعقدة التي تتألف منها البروتينات اكثر مدعاة للدهشة من المواد الاخرى ، وامعن منها في عدم الاستقرار ، فهي تتركب في مركبات معقدة ، وتتكاثر ، وتنقسم ، وتتمخض عن مكروبات فذة . فالظواهر التي تسمى « حياة » مرتبطة بهذه المكونات العابرة ، فتتشتت بنشاطها وتتوقف بتوقفها . ومن اراد برهاناً على خطأ النظر الى « الحياة » باعتبارها تستخدم المادة في تحقيق اغراضها الخاصة ، نذكر له ان برغوث البعير *Palcomon* Crevette الذي تنزع احدى عينيه ينمو لديه في موضع العين قرن *antenne* ^(١) ، فلو كانت (الحياة) توجه المادة في اتجاه غايتها المرسومة ، اذن لا قامت عيناً اخرى بدلاً منها في المكان الذي نزعته منه : افليست تحتاج الى العينين بعد تنزع احدهما كما كانت تحتاج اليها من قبل؟

وهناك معانٍ مجردة اخرى نثر عليها الفلاسفة صفات الوجود ذات اليمين وذات الشمال : نذكر منها على سبيل المثال لا على سبيل الحصر « السورة الحبيوية » *Elan vital* ، التي دفعت الحيوان لان تكون له اعصاب ومراكز عصبية ، ود التي تقضي في النبات الى وظيفة انتاج المادة الخضراء . ومن هذه المعاني المجردة التي تتمم بالوجود ايضاً « القوة الحرة » *Force libre* وهي نفس خاصة بالحياة بصيرة جداً . ومنها اخيراً « التطور الخالق » *Evolution créatrice* .

فكل هذه مشاكل باطلة توحى بها معانٍ مجردة او معقولات لا وجود لها الا في ذهن الانسان . فحذار من الوقوع في شركها !

ثانياً : مشاكل باطلة تقوم على الالتباس في دلالة الالفاظ : كلمات لها معان

(١) تجربة هيربات *Herbat* .

متعددة ، أو ذات دلالة مبهمة أو لم تحدد تحديداً جيداً .

ان اللغة بكلماتها المبهمة المطاطة ، وراكبيها الغامضة ، والفاظها الرجراجة ذات المعاني المتعددة التي تستعمل صفو الخاطر ، دوناً مراعاة للدقة والتحديد — اقول ان اللغة وهذا شأنها ، مصدر خصب للمساكن الباطلة .

من ذلك مثلاً الكلمات التالية : الخير والواجب والمفضل والجوهر والقوة الحيوية والنظام والتقدم والدولة والدين الخ .

وهذه الكلمات يمكن تزييفها في ثلاث طوائف .

(١) طائفة التجريدات الخلقية (الخير والمحبة والواجب والمسؤولية والحرية والكرامة الانسانية) وتنطوي في اكثرها على احكام قيم .

(٢) طائفة التجريدات الميتافيزيقية (المفضل والجوهر والوجود الاسمي والسورة الحيوية والنظام الالهي ، ونظام العالم) .

(٣) كلمات اكثر تداولاً لها صلة على وجه العموم بتجريدات اجتماعية معينة (العدالة الاجتماعية والدولة والدين والنظام والتقدم والحق الطبيعي والراسمالية والبورجوازية) .

ففي المذاهب الكلامية والفلسفية وفي اشباه العلوم ، اي في الاخلاق والفلسفة وعلم الكلام والاجتماع والياسة الفاظلا حصر لها لم تحدد تحديداً جيداً او ذات معان مبهمة او متعددة . لذلك تدور فيها مناقشات بيزنطية لا حد لها وتبسّر فيها آراء تختلف باختلاف المؤلف ويعارض بعضها بعضاً معارضة شديدة ولو حددت الالفاظ فيها لا اصابها هذا التشويش . فالعلوم الحقيقية التي تستعمل فيها الفاظ عديدة تحديداً جيداً (كالفيزياء والميكانيكا والكيمياء والفيزياء والديناميكا الحرارية) يسود فيها اتفاق تام بين العلماء حول تحليل الظواهر الطبيعية ، اللهم الا في بعض الحالات التي لم تستكمل فيها الدراسات بعد .

فبينما نجد علم الفيزياء واحداً منها تعدد العلماء نجد ان علم الكلام مثلاً لا يقتصر امره على انه متعدد بتعدد الأديان ، بل يكاد يكون هنالك من العلوم الكلامية بقدر ما هنالك من متكلمين ، وهناك فلسفات بقدر ما هنالك من فلاسفة ؛ وهناك علوم اجتماعية بقدر ما هنالك من علماء اجتماع ؛ وهناك علوم اخلاقية بقدر ما هنالك من علماء اخلاق . لذلك كثرت اشباه المشاكل في اشباه العلوم ، واندمجت او كادت في العلوم الحقيقية .

ثالثاً : مشاكل باطلة تثار عند استعمال تعابير تتمثل فيها احكام تقويمية .

Jugement de valeur

وهذه المشاكل تتصل اتصالاً وثيقاً بالتنوعين السالفين . وهي تنشأ عند استعمال تعابير تتمثل فيها احكام تقويمية ^(١) وجلبها يدور حول الفلسفة الاخلاقية والجمالية واللاهوتية والسياسية ، كمبحث الخير والشر والواجب والشرف والحق والعدل والمسؤولية والحسن والقبح والكمال والنقص ... كان تثار مثلاً في علم الاخلاق هذه المشكلة ، « وجود الشر في العالم » فتوضع لها حلول مضحكة او يقال انها مشكلة تستعصي على الحل . او كان يخوض المعترلة في مبحث « العدل » و « الحسن والقبح العقليين » وكان ينساق علماء الاجتماع في بحث « العدالة الاجتماعية » والمشرعون في « المسؤولية الجنائية » والسياسيون في « حقوق الشعب » .

فهذه العبارات مشحونة بالتقديرات الشخصية اي باحكام القيم . فهي الفاظ يقصد بها اصحابها - من حيث يعلمون - او من حيث لا يعلمون - الى تبير نظام اجتماعي قائم او وجهة نظر معينة او رأي شخصي خاص . ومن هنا يتردى المرء في المشاكل المعقمة الباطلة او اشباه المشاكل التي لا تخرج منها .

(١) اي تطوي على تقدير شخصي للامور .

رابعا : مشاكل باطلة ذات مصدر مزدوج . هو في آن واحد سيكولوجي
ولغوي.

وهذه المشاكل ماثرة لصعوبات ومتناقضات دخيلة على صلب المشكلة ذاتها
غريبة عنها . فهي تنشأ من التفرقة المصطنعة ، من التنافي المفروض فرضاً
لا أساس له ، بين صفتين او فكرتين لها في الحقيقة طبيعة واحدة وكيان
واحد ، بحيث لا يمكن فصل احدهما عن الآخر او تعريف احدهما بدون
تعريف الآخر . فها بمثابة الوجهين لقطعة النقد الواحدة . من ذلك مثلاً التنافي
بين المتناهي واللامتناهي ؛ وكذلك التفرقة بين « التفكير المفكر *pensée*
pensante » و « التفكير المفكر فيه » *pensée pensée* و « الإرادة المريدة »
volonté voulante و « الإرادة المرادة » *volonté voulue* و « الفعل الفاعل »
action agissante و - على سبيل القياس - « الفعل المتفعل » *action agie* ^(١).

ان هذا النوع من المشاكل كان وما يزال مصدراً للوقوع في اخطاء فاحشة
ناء بها كاهل الفلسفة منذ نشأتها حتى اليوم . فالوهم السيكولوجي واللغوي هو
الذي سول لبعض المهوسين ^(٢) من الفلاسفة قسمة التفكير ، فوجدوا بذلك
تعارضاً مصطنعاً بين « التفكير المفكر » و « التفكير المفكر فيه » . فكلامهما
مظهر لشيء واحد ، لظاهرة واحدة هي ظاهرة التفكير وكلاهما نمت يعطي
لوظيفة واحدة لا تعدد فيها ولا تكاثر . فمن السخف تجزئة هذه الظاهرة وردها
الى شخص يفكر حاكم يأمره ، والى صنيع له ينفذ الفعالة ويكون غيره .
فالتعارض المتفعل بين هذين الحدين يناقض وحدة التفكير الطبيعية التي لا تخضع
للتحليل ولا تعترف بتقييدات وحدودها حتى العملية منها ، فكيف اذا كانت
خيالية غير عملية !

(١) من ذلك ايضاً ان سينووا يفرق بين « الطبيعة الطابطة *natura naturans*
و « الطبيعة المطبوعة » *natura naturata* وهي تفرقة مبهجة وحشو لا معنى له .
(٢) وما اكثروا في كل جيل !

وهكذا الحال في قصة الارادة الى « ارادة مريدة » و « ارادة مرادة » وهي قصة خيالية ايضا تمارس فيها دالتان لشيء واحد ولطاهرة واحدة . فلا يوجد في الحقيقة ارادة عليا اسمها « ارادة مريدة » بها ان تريد شيئا اسمه « ارادة مرادة » هو غيرها ، بل هناك « فعل ارادي واحد » لا يتجزأ ولا ينقسم له ثور عصبي خاص مصحوب بالشعور .

ان هذه القصة الرومية هي بمثابة قصة الشمس الى « شمس منيرة » و « شمس منسارة » او الثور الى « نور مضي » و « نور مضاء » او القمر الى « قمر قاهر » و « قمر مقهور » اذا صح التعبير . انها ثنية للفرد بواسطة سمتين متنايرتين ، وذلك هو الضلال المبين . فتعدد الاسماء لا يدل دائما على تعدد المسميات ، بل يدل في حالات كثيرة على قدرتنا على النظر الى الشيء نظرة شاملة ورؤية وجوهه المختلفة .

ان هذا الوم من اسوأ ما وقع فيه الفلاسفة ، وقد اناق فيه رهب منهم يعدون من الرعيل الاول . لذلك فاني ألح على هذه المألة فاذكر مثالا آخر افصح للآلأ لأعيب الالفاظ . ها كم هذه الجملة التي انتزعتها من اقوال بعض الفلاسفة الذين امسك عن ذكر اسمهم : « ان عقلنا ، ان حواسيتنا ... الذين يتوسطان بين الشيء والانا فينا ... هل يقدمان على اغلاق الافق الخارجي امامنا ... قبوليان للشيء ظهرهما وينوءان علينا بكلكهما ، ام تراهما على العكس يوليان ظهرهما ؟ » فينا ، فيسوقتنا الى المصير الوحيد الذي يبرر ارادتنا للمعرفة ؟

الآتبا للالفاظ فما اعذرهما ! ان حواسيتنا ما هي الا تعبير مجرد يستعمل للدلالة على ضرورتنا الحسية . لكن الكاتب ، حفظه الله ، جعل من هذه الصور ذاتا مستقلة قائمة بنفسها هي الحساسية . وكذلك عقلنا ما هو الا تعبير مجرد للدلالة على طريقتنا في ربط المدركات التي توحي بها التجربة ببعض ، فما كان من المؤلف الا ان شخص هذا الربط ونفث في روعه ، وقال له كن ، فكان

عقل سويًا له وجود مستقل قائم بذاته .

ثم ان كليهما ، الحسية والعقل ، جزء لا يتجزأ من الأنا فينا . فها هو ، وهو
ها ، فلا معنى لان يفلا في هذا الاتا او ان يتوسطا بينه وبين الشيء ، ما
دامت هذه الحدود الثلاثة : العقل والحسية والأنا ، شيئاً واحداً . فالخطأ
هنا اذن يتلخص اجمالاً في الفصل فصلاً صناعياً لا موجب له بيننا وبين حواسيتنا
وعقلنا لنمكن هذين الحدين الآخرين من التأثير فينا ، بينما لا يبدو امرهما انها
مجرد صفتين للأنا ^(١) .

لقد بحثنا حتى الآن المشاكل الباطلة او اشباه المشاكل وحدها . ولكننا
بالاضافة اليها نجد في كتابات الفلاسفة صيغاً لا معنى لها اطلاقاً ، اذ تنطوي على
تناقضات في ذاتها وهي مستحيلة في الواقع ، ولا تقل رداءة عن اشباه المشاكل
التي سبق لنا استعراضها .

من ذلك مثلاً التعابير التالية : « تخفى طبيعته » كأن يقال في حق الانسان :
« يجب عليه ان يتخطى طبيعته ليحقق ذاته » او « يحتاج التفكير الى ان يخرج عن
ذاته لبلوغ الظاهرة » او « الانفصال عن الذات » الخ .

فمن المستحيل على الانسان ان يتخطى طبيعته الانسانية ، كما يستحيل على
السك ان يتخطى طبيعته السمكية . فهذه العبارات وامثالها في تنافر شديد ،
وهي غير مثقبة ، واخرى بها ان توجد في كتب الشعر لا في كتب الفلسفة ،
الهم الا ان تكون الفلسفة ضرباً من الشعر كما يراها البعض .

(١) اني اضرب مقعاً هنا عن تشخيص المؤلف للتجريد بحث يحلها « ينودان بكلكتها
علينا » Agissant sur nous de tout leur poids .

وهكذا نرى كيف ان طائفة من المشاكل الباطلة او اشباه المشاكل تنشأ من التفريق بين الفاظ واصفات بعضها مقوم لبعض ويتضمن بعضها بعضاً . وكيف ان التباسات لا يحصيها العد ، منشؤها تعد مبتور للمعاني العقلية وجعل بالخصائص التي تميز الواقعي من غير الواقعي ، وهي معين لا ينضب من الاحاجي والاسرار ومدعاة للمشاكل التي لا تخرج منها . وبدلاً من ان يفتن الفلاسفة الى هذه الالتباسات ، فانهم قد غدروها باقلامهم وانساقوا في تيارها حتى كانوا ارائل ضحاياها . فسوء الحال التي انتهت اليها امر الفلسفة حتى اصبحت مضفة في الافواه وموضوعاً للتذمر ، انما هي نتيجة لاططاء اقترافها الفلاسفة بأيديهم ، فاورثوا الفلسفة تقاليد ناه بها كاهلها وآن لنا ان نتخلص منها ، فاذا لم نبادر الى فضح هذه الاساليب والتشنيع عليها أخذنا بالاعيمهم ومضينا في الطريق الذي شقوه لنا .

فلنشق لانفسنا طريقاً جديداً .

ويكون ذلك باتخاذ الخطوات التالية :

١ - بنقد المعرفة .

٢ - بالنقد اللغوي .

٣ - بفحص النشوء النفسي والتاريخي للافكار والمعاني التي تتمثل في منطوق المشكلة . وعلى وجه خاص يجب الا يسهو عن بالننا نزع الانسان العتيدة الى خلع ذاته على ظواهر الطبيعة ، ومحاولة فهمه لها من خلال فهمه لذاته ، فيضفي عليها ارادة كرادته ، وحكمة كحكيمته ، وفعلها على منوال فعله .

٤ - بالنقد المنطقي للتفكير الاستدلالي او الاستقرائي . فهذا النقد يكشف لنا عن الاقيسة الكاذبة والمصادر الخاطئة التي يتقبلها الانسان دون ان يدري ، والمحاكمات العقلية المغلوطة ، والتوسع الجائر في نعميم النتائج على ميادين لا تطبق عليها هذه النتائج .

٥ - واخيراً بان يكون رائدنا في تقلبنا العلم . فالفلسفة التي لا تُستوحى

من روح العلم ولا تتفاعل مع الحركة العلمية في عصرها مقضي عليها بالفشل .
ولا تثريب عليها بعد ذلك ان تقلب مفاهيمنا ووجهة نظرنا الكونية رأساً على
عقب ما دامت تسترشد بالعلم وتجتاز ازماته ونحيا روحه^(١) . فنحن نعيش في
عصر تتعظم فيه اصنام الفلسفة التقليدية ، وتتقوض فيه المفاهيم القديمة والمصاني
التي لها جرس خاص في اذهانتنا ولا نعلم اين سينتهي بنا المطاف .

بهذا وحده نشق لأنفسنا طريقاً جديداً !

(١) لنا عودة اوسع الى هذا الموضوع في كتابنا « العلم في طريق المثالية » . يصدر قريباً .

الفصل الثامن

بين العلم والفلسفة

كانت الفلسفة في عصور اليونان غير متميزة من العلم . فالآراء الفلسفية لديهم كانت وثيقة الصلة بأفكارهم السياسية وأنظارتهم الاجتماعية والعلمية ؛ فكانوا لا يعرفون إلا علماً واحداً يختلط فيه الخيال بالتأمل هو الفلسفة .

ثم نشهد بعد ذلك هذه الظاهرة : فبعض فروع المعرفة أخذت تستقل عن الفلسفة الأم شيئاً فشيئاً ، وتستحيل علومها وضعية خاصة . فكلما ظهر علم جديد تقلص عنه ظل الفلسفة . وهذه العملية لا تزال تُنفذ السير في عصرنا الحاضر .

لقد كان الفلاسفة حجرة عثرة في سبيل تقدم العلوم والمعارف . فاصحاب المذاهب الفلسفية البائدة الذين كانوا يزعمون معرفة الحقيقة المطلقة لا يبتغون عنها حيوياً لم يستطيعوا أن يسهموا بنصيبهم في غو المعرفة الموضوعية^(١) . ذلك بأنهم جسدوا الطبيعة في قوالبهم ، وفرضوا عليها وعلى الشعور الإنساني الحي نتائج امتلأ عليها ، لا الحياة الواقعية بنبضها وحرارتها ، بل متطلبات المذهب الذي

(١) وإن أسهموا بشيء - وهو قليل نادر - فمن حيث هم علماء ، لا من حيث هم فلاسفة . لأن هذا الأسهام يتطلب منهم التنازل عن كثير من الأسس التي يمشدون عليها في أنظارتهم الفلسفية .

كان يصدر عنه اعدام ، وهي متطلبات صورية ميتة يتفق عنها ذهن تشكر له المجتمع ، فقبس في برجه الصاجي وطلق يدبج الخواطر والسوانح على سبيل التعميض ، وما زال يصقلها ويدحوها ويزيل تناقضها ويشيع الوحدة فيها حتى تتمخض عن مذهب في الوجود يثير اعجاب اشخاص ذوي استعدادات خاصة ، لا يقلون عنهم بطالة ممن تستهويهم هذه المعاني وتفتح لها نفوسهم ويكلفون بها اشد الكلف .

ومن جراء ذلك انقلبت الفلسفة متحفاً تقرأكم فيه اكداس الاستنتاجات والفروض والاهام . ولئن نهياً للفلسفة في بعض مراحل تاريخها ان تظاهر الفكر وتكون اداة صالحة للنظر ، الا انها كانت في غالب الاحيان عقبة كاداء في سبيل العمل ، ولا يكاد يؤثر عنها انها اسهمت يوماً في تغيير العالم . لقد كان جل مها ان تفسر العالم في مجموعه ، وتربط بين مختلف اجزائه . ولما كانت تعوزها معرفة الروابط الحقيقية بين هذه الأجزاء ، اصطنعت روابط وهمية من نسجها فاكملت الوقائع الناقصة بالافكار والمعاني ، وسدت الثلم والثغرات بالسوانح والخواطر ، فكان نسيجاً اوهن من بيت المنكبوت .

ولكن كل حال يزول . فما اطل عصر النهضة حتى تسانرت هذه الخيوط البالية شذر مذر ، وتفرقت ايدي سبا - او كادت . وانقضى عهد الفلسفة التقليدية الى غير رجعة ، واستلم العلم التجريبي زمام الموقف فتتنفس العالم الصعداء ودلفت الانسانية في آفاق لم تكن بالحسبان .

الفرق بين العلم والفلسفة

وهذا يسوقنا للكلام عن الفرق بين العلم والفلسفة : يمتاز العلم من الفلسفة بطابع الدقة . فتعايره من وجهة عامة واضحة لا تحتل اللبس ، بحيث ان الكلمة الواحدة تعني شيئاً واحداً ، وشيئاً واحداً فقط ، عند جميع العلماء ، وهذا الشيء منضبط غاية الانضباط ، محدد كل التحديد .

وكما تقدم العلم تقدمت تعابيرها ، فتوضع اصطلاحات جديدة لسائرة ما
يُكتشف من وقائع جديدة ، او تضي معان جديدة على الاصطلاحات القديمة .
نمثلاً ان المعارف الجديدة التي جاءت بها نظرية النسبية ساقط العلماء الى ادخال
تعديل في معاني الاصطلاحات القديمة الآتية : حركة *motion* ومرعة *velocity*
وتأين *simultaneity* للتح .

ولا شيء من ذلك في الفلسفة التي لا عهد لها بالدقة في اللفظ والتحديد
في المعنى . فان عدداً كبيراً من الكلمات ، فنية كانت او غير فنية ، تستعمل
في كتب الفلسفة بمعاني مختلفة ، حتى من قبل كاتب واحد في احيات كثيرة .
بل انه حتى عندما تستعمل الفلسفة لفظاً بمعنى واحد محدد ، فان هذا المعنى
يختلف غالباً عن المعنى المستعمل في العلم .

ولا يقتصر سوء هذه الحال على اعاقة التفاهم بين الفلسفة والعلم ، بل هي
تفرقل ايضاً سير الأمور في داخل الفلسفة نفسها . وهذا ما جعل الكثيرين^(١)
يبنون على الفلسفة تشويشها ويعزوت وجود العديد الأكبر من مشاكلها الى
مساوئ اللغة كما رأينا .

ولهذا الترددي في لغة الفلسفة ثلاثة اسباب رئيسية :

(١) يبدو ان الفلسفة ليست لها الفاظ محددة متفق عليها ، لانه لا يوجد
نظام موحد من المعرفة الأساسية متفق عليه يعرف بهذا الاسم له هيكله الخاص
والفاظه المحددة واصله المقررة وتعاليمه المعترف بها .

(٢) ان لغة الفلسفة تختلف عن لغة العلم اختلافاً كبيراً ، لان الفلسفة تنزع

(١) لا سيما اصحاب المنصب الوضحي الجديد او الرضمية المنطقية .

الى استعمال الألفاظ بمعنى ذاتي ؛ بينما ينزع العلم الى استعمالها بمعنى موضوعي .

(٣) تختلف لغة الفلسفة عن لغة العلم لان الفلسفة تنزع الى التفكير في الأشياء كما تتكشف لحوانا الأولية الفجة ، بينما العلم يفكر فيها كما تتكشف للآلات الدقيقة .

وللتناول بالتفصيل كل واحد من هذه الأسباب على حدة .

(١) ان العلم لم تضبط الفاظه ويتفق عليها الا عندما تهيات له نواة صالحة معترف بها . فكلمة « حركة » *motion* مثلا كانت تستعمل بادىء الأمر بمعنى مبهم جداً ، فكان لا يُفترق بينها وبين (سرعة) *velocity* و (زخم) *momentum* و (طاقة) *energy* بل كانت تطلق على هذه المعاني جميعاً دون تمييز بينها . ولكن الأمر قد تغير عندما تقدم العلم وتكونت له نواة صالحة للعمل . وهناك مبادئ في العلم لا تزال الوقائع الأساسية فيها غير مستكملة كاهو حاصل في نظرية الكم *quantum theory* مثلاً : فيرى ادنغتون *Eddington* ان « مصطلحات نظرية الكم هي الآن من الالتباس والتشويش بحيث يكاد يكون من المستحيل الابانة عنها بوضوح » .

لقد كانت الفاظ الفلسفة دائماً على هذه الحال ، حتى لقد ظن ان ذلك كتب عليها ولا محيص لها عنه ، وانها ستظل كذلك الى ان يتمكن الفلاسفة من الاتفاق على الاسس العامة التي ينبغي ان ينشأ عليها . وهناك آراء اخرى حول هذا الموضوع . وقد بذلت عدة محاولات لوضع حد لهذا التشويش منيت كلها بالفشل . فقد عكف لينتز *Leibniz* على بحث لغة فنية دقيقة للفلسفة وبنسأ علم رياضي لتطبيقه عليها اسوة بعلوم الطبيعة . لقد كان يأمل ان يكتشف يوماً ان الافكار الأساسية للعقل الانساني يمكن ردها جميعاً الى عدد صغير جداً من العناصر الأولية او « المعاني الجذرية » *root - notions* يمكن التعبير عن كل واحد منها عندئذ بحرف او رمز عام كرموز الجبر . فلو تحققت ذلك ، اذن

لكان من الممكن وضع علم رياضي لمعالجة هذه الرموز . وكان لينتز يظن ان
علما كهذا من شأنه ان يضع حداً للجدل البيزنطي الذي لا ينتهي بين الفلاسفة ،
كما ان قواعد علم الحساب تضع حداً للجدل بين المحاسبين . ولكن جهوده قد
انخفت . فقامت محاولات من هذا القبيل قريبة من عهدنا منيت كلها بالفشل .
وكانت النتيجة ان الفلسفة ظلت تستعمل الفاظاً رديئة لا تملك لغة التداول غيرها .

يضاف الى ذلك ان اكثر مسائل الفلسفة عسيرة . فعدد كبير منها مرهق
للعقل ، مستنزف لمصارته في جهد ضائع لا ثمرة له ولا طائل وراه ، ولا
تزال كما هي بدون حل منذ مئات السنين وما ذلك الا لانها مشاكل باطلة وممية
لا اساس لها كما رأينا في الفصل السابق . اننا اذ نناقش هذه المشاكل نشعر اننا
بازاء ظلال باهتة لا قرار لها ولا سبيل الى اقتناصها ، واننا نضرب في قياقي
وقفار بعيدة عن واقفنا واحوال حياتنا . ويزيد الأمر حرجاً ان اللغة التي
نستعملها اداة للخوض في هذه الميادين هي لغة التداول . الا فبست من اداة !
كيف لا وهي اداة عملية فجة اصطنعها رجل الشارع او الرجل البدائي قبله ،
من تجاربه الأولى وخبراته الفجة ، ليمر بها عن الحواطر التي تقدح له وهو يعاني
هذه التجارب والحبرات ويعيش واقمه المرير . وانها لسخرية عظيمة ان تستعمل
اداة كهذه في امور مجردة لا تربطها بعالمنا الواقعي الا اضعف الصلات واوهنها .
وحالنا هنا كحال طبيب جراح يجري عملية دقيقة بادوات التجارين .

ويذهب كثير من الفلاسفة المعاصرين ولا سيما اصحاب المذهب الوضعي الجديد
الى ان لغة التداول وعلم النحو مرشدان سيئان الميتافيزيقا . ولم يألوا جهداً في
اظهار تأثير صياغة الالفاظ في الفلسفة : يضرب برتراند رسل مثلاً على ذلك
بالرأي القائل انه لا يمكن ان توجد حركة بدون محرك ، ولا تفكير من غير
مفكر . لا شك في ان الناس جميعاً يعتقدون هذا الرأي . لكنه في الحقيقة ، مستفاد
من فكرة لاشعورية عادة مؤدعها ان مقولات النحو^(١) هي ايضاً مقولات عالم

(١) مثل قولنا لكل فعل فاعل .

الواقع. ويمكن ان نجد ايضا هذه النزعة ايضا في فيزياء القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ؛ فعندما اصبح من المقرر في ذلك الوقت ان الضوء ذو طبيعة موجية قال العلماء انه اذن هنالك موجات فلا بد ان يكون هنالك شيء متموج، فلا فعل بدون فاعل . وهكذا ثبت وجود الاثير في التفكير العلمي باعتباره « فاعل الفعل تموج » *The nominative of the verb to undulate* كما عرفه اللورد سالسبري Salisbury. فضلت الفيزياء بذلك ما يذيف على القرن ضللاً بعبداً. وكلنا نعلم ان هناك فلاسفة يقولون بالعدم او اللاوجود ويتنطمون في تقرير نوع وجوده - اجل نوع وجود العدم او اللاوجود، وجود ما هو بحكم التعريف غير موجود ! وهو تناقض في الحدود واضح لا يحتاج الى فضل بيان - فسبحان مغير الاحوال ! وما ذلك الا لأن اللفظة المضللة (عدم) او (لا وجود) هي من مقتنيات اللغة ، فكيف هنا لهؤلاء الفلاسفة رقاد اذا لم يفرغوا فيها شحنة وجودية بوجه من الوجوه ، وانها لبلهوانية مماثلة ايضا تلك التي تقوم على تسمية « الفراغ » لثوهمنا انه موجود . هذه امثلة عن مآسي الفكر عندما تقوده اللغة .

(٢) بل انه حتى ولو اتفق جميع فلاسفة الارض على معاني الالفاظ التي يستعملونها ، فان استعمالهم لها يظل في الغالب مختلفاً عن استعمال رجال العلم . والسبب في ذلك ان رجل العلم يسم بوجود عالم موضوعي خارج عنا ، مستقل عن عقولنا ، وقد اتخذ لنفسه مصطلحات خاصة لوصف هذا العالم . واما الفلسفة فانها على وجه العموم لا تسم بوجود عالم من هذا القبيل ، بل لا تني عن اثاره الشكوك حوله والاكتار من فطان الاشباه فيه . لذلك كان جل اهتمامها منصرفاً الى تحليل الاحاسيس والافكار التي توحى لنا بوجود هذا العالم والتشكيك فيها . ومن هنا كانت لغة العلم موضوعية واقعية ولغة الفلسفة ذاتية مثالية .
ولنوضح ذلك بالفعل « رأى » والصفة « احمر » .

أ - ان كلمة « رأى » لها معنى واضح محدد لدى رجل العلم . فعندما يقول

انه (يرى) نجم الشعر مثلاً ، فهو يعلم بأن الشعري موجودة خارج عقله وان اشعة الضوء المنبعثة منها ترسم على شبكيته صورة الشعري ومنها ينتقل التأشير الى دماغه . فاذا قال رجل سكران انه « يرى » ثعابين حمراء حوله ، - ولا ثعابين في الحقيقة - يرد العالم بأن هذه « الرؤية » كاذبة ، تنبعث من رنح السكر ، لأنه لا وجود لهذه الثعابين ، فلو كانت موجودة بالفعل لانعكست على عينيه اشعة منها ، اذ ان ماهية « الرؤية » عنده هي انتقال اشعة الضوء من الجسم المرئي الى شبكية الرائي .

بيد ان كثيراً من الفلاسفة يعترضون على ذلك . فهم يؤكدون انه عندما اقول ابن « ارى » نجم الشعري فاني « ارى » في الحقيقة النجم الذي كان موجوداً منذ ثمانى سنوات . وعلى ذلك فقد اكون ارى الآن شيئاً لم يعد موجوداً بالفعل ، لأنه يمكن ان يكون قد اختفى من الوجود في اثناء السنوات الثمان التي يتطلبها وصول الضوء المنبعث عنه الى عيني . ويذهب برتراند رسل الى انه من غير الصحيح ان يقول قائل انه « يرى » نجماً عندما يرى الضوء المنبعث منه فقط ، كما انه من غير الصحيح ان يقول قائل انه « يرى » نيوزيلندة عندما « يرى » شخصاً نيوزيلندياً يتجول في مدينة لندن . ويطبق هذه النظرة ايضاً على قسيولوجي يفحص دماغ مريضه . فأكثر الناس يعتقدون ان ما يراه القسيولوجي موجود في دماغ مريضه ، بينما يعتقد الفيلسوف العكس ، ويؤكد ان ما « يرى » القسيولوجي موجود في دماغه هو لا في دماغ مريضه . وبحسب هذه النظرة فان السكران يمكنه بالفعل رؤية ثعابين حمراء في حجرته ، لكن الرجل الصافي قد لا يتمكن ابداً من رؤية ثعابين خضراء فوق العشب ، فلمها ان تكون قد توارت ، عندما وصل الضوء المنعكس عنها الى عينيه . والحلاصة ، يعتقد الفلاسفة اننا لا نرى الا الاشياء التي هي في داخل رؤوسنا ، بينما يعتقد العلماء اننا لا نرى الا الاشياء التي هي خارج رؤوسنا .

(١) والانكي من ذلك ان هؤلاء الفلاسفة يفرقون بين « العدم » و « الوجود » !

ب - وكما ان كلمة « رأى » لها معنى واضح محدد لدى رجل العلم ، فكذلك كلمة « احمر » . فعندما يقول رجل العلم ان هذه الزهرة « حمراء » فانه يعني ان الضوء الذي يتمكس عنها له خصائص موضوعية محددة يمكن تعيينها بذكر طول الموجة بالانجستروم او عدد التموجات في الثانية . فاذا وقع ضوء ذو طول موجي خاص او عدد معين من التموجات على عينيّن سويتين لانسان ، يحدث فيها ما نسميه « احساساً باللون الاحمر » ، فترى زهرة حمراء . فاذا لم تكونا سويتين ، بل كانتا مصابتين بمعنى اللون الاحمر - colour-blindness to red . فانه سيظل يرى الزهرة بضوء هو احمر بالمعنى العلمي لكلمة احمر ، اي له طول موجي معين ، ولو انه لن يراها حمراء بالمعنى الحسي المعروف .

لكن عندما يقول الفيلسوف ان هذا الشيء احمر ، فانه لا يعني طولاً موجياً ما او عدداً معيناً من التموجات ، موجودة بصرف النظر عن الرائي ، بل هو يعني في العادة ان الجسم المرئي يحدث احساساً باللون الاحمر في عينيه هو او في عيني شخص آخر . وكما ان رجل العلم يستعمل الفعل « رأى » للدلالة على شيء يقع خارج رأسه ، فكذلك هو يستعمل الصفة « احمر » للدلالة على شيء موضوعي خارجي ، اي على الضوء اصلاً ، بينما يستعمل الفيلسوف هذه الصفة للدلالة على شيء باطني ، اي على احساس لوني اصلاً . وهكذا فالعلمي اللوني يمكن ان يغير الالوان بالمعنى الفلسفي فقط ، لا بالمعنى العلمي .

(٣) الفلسفة بمعنى ما نكسة الى الوراء ، وعنوان على الرجعية والتأخر في عصر منطلق متفتح يزدهر بالعلوم والفنون ويموج بالمعارف التي غيرت وجه الارض واخترقت اطباقها وبدأت تطرق ابواب السماء لتغزوها وتحمل اليها رسالة الانسان . فآين الفلاسفة من كل هذا ؟ فهم لا يقتصرون على التعبير عن آرائهم بلغات مختلفة ، بل ان افكارهم نفسها تجري على اسس مختلفة ايضاً . فهم لا يزالون يفكرون بمقلدة القرون الاولى عندما كان الانسان يعتمد على حواسه الخمس وحدها ولا يعرف المقاييس والآلات واجهزة الدقة والضبط . انهم لا يزالون يصفون الاشياء وصفاً مبنياً على ما تحدثه هذه الاشياء في اعضاء الحس ،

بينما يصفها العلماء وصفاً مبنياً على ما تحدثه في الآلات والاجهزة الحساسة . وهكذا فالفيلسوف لا يقتصر امره على انه يتكلم لغة ذاتية ، بل هو ايضا يفكر تفكيراً ذاتياً . وكذلك العالم لا يقتصر امره على انه يتكلم لغة موضوعية ، بل هو ايضا يفكر تفكيراً موضوعياً . فشتان بين مشرق ومغرب !

ولقد ترتب على هذه الفروق بين الفلسفة والعلم نتائج عدة يمكن حصرها في خمسة ميادين هي :

(أ) الكم والكيف (ب) انصاف السات (ج) الافراط في التبسط (د) التفكير الذري (هـ) العلية .

فلنتكلم عن كل منها على حدة لنرى كيف يفكر كل من الفيلسوف والعالم .

(أ) الكم والكيف

نجد الفيلسوف في العادة يفكر تفكيراً كيفياً ، بينما نجد العالم يفكر تفكيراً كمياً . فالفيلسوف يعرف قطعة السكر مثلاً بتعداد صفاتها من بياض وحلاوة وصلابة الخ . لكن العالم يشرح معاملات الصلابة ، وانعكاس الضوء ، وتركيز الايدروجين ، ويحدد الدرجة التي يجب ان تبلغها الصلابة والحلاوة والبياض لحصول السكر . وبينما يعلن الفيلسوف ان الحرارة والبرودة لا تجتمعان ، فلا يمكن للجسم ان يكون حاراً او بارداً في وقت واحد ، يؤكد العالم ان الحرارة على درجات متساوية لا نهاية لها ، وانها والبرودة امران نسيبان ، ولا معنى ابدأ للقول بأنه لا سبيل الى اجتماعها معاً .

ويمكن توضيح ذلك بالمثل التالي ، لبيان كيف يفكر الفيلسوف والعالم ، كل على حدة ، في هذه الناحية ، وكيف يندفع الفيلسوف بدون ترور ويسارع الى ابتسار آراء وأفكار لا موجب لها ، بينما لا يقرر العالم الا ما تقدمه له التجربة والملاحظة ، ولا يقبل ابدأ ان يجاوز ذلك بمقدار انملة .

بينما نحن في غرفة مريحة دخل علينا رجل (أ) من الخارج وهو يصرخ من البرد والزمهرير . فقال : « يا لها من غرفة دافئة ! » . وفي هذه الاثناء خرج رجل من الحمام ودخل علينا فقال : « يا لها من غرفة باردة ! » . ولما كانت هذه الغرفة لا يمكن ان تكون باردة ودافئة في وقت واحد ، فان الحرارة والبرودة لا يمكن ان تكونا صفتين حقيقتين للغرفة ، وانما هما فكرتان من عقلي (أ) و (ب) . ثم جاء رجلان آخران (ج) و (د) فدخلوا الغرفة ، احدهما من قصر منيّف ، والاخر من زريبة يحد حرجاً في ابلج جسمه فيها . فقال الاول : « يا لها من غرفة ضيقة ! » . وقال الآخر : « يا لها من غرفة واسعة ا » . ولما كانت هذه الغرفة لا يمكن ان تكون ضيقة وواسعة في آن واحد ، فان الضيق والسعة لا وجود لهما الا في عقلي (ج) و (د) . فالغرفة في ذاتها ليس من الممكن ان يكون لها اي صفة من صفات الجسم ، وانما هذه الصفات معانٍ في أذهان اصحابها . ويمكن ان نمضي في هذا البرهان حتى غايته ، فنجدد الغرفة من جميع صفاتها . ولما كانت الغرفة ليست سوى مجموع صفاتها ، فانها ستختفي عندئذ تماماً ، ولا تبقى الا ببقاء العقول الاربعة التي تفكر فيها .

هذا ما يبدي به الفيلسوف . واما العالم فانه يقول بكل بساطة وبدون اطالة في الكلام لان ذهنه لا يتسع للعنت الميتافيزيقي : عندما يدخل الرجل (أ) الى الغرفة يقول : « هنا أدفا من الخارج » بينما يقول (ب) : « هنا أبرد من الحمام » . وكذلك يقول (ح) : « هنا أضيق من القصر » ويقول (د) : « هنا أوسع من الزريبة » . وكفى الله المؤمنين القتال ! فالحرارة والبرودة والضيق والسعة امور نسبية ، ولا معنى في الطبيعة لاجتماعها او اختراقها .

(ب) انصاف السمات

ومن هذا القبيل ايضاً ميل الفلاسفة - متأثرة في ذلك بالمنطق السوري - الى وصف العالم بالسواد او البياض كلية ، متجاهلة التدرجات التي تحدث في خبرتنا

للعالم الذي يحيط بنا . وأكبر مثل على ذلك قانون « الثالث المرفوع » الذي سيطر على المنطق الصوري منذ عهد أرسطو ، فكانت له أوسع العواقب .

ينص هذا القانون على ان كل شيء إما ان يكون (أ) او (لا أ) . فالشيء إما ان يكون ابيض او لا ابيض ، اسود او لا اسود ، ولا يمكن ان يكون لا هذا ولا ذاك ، وهو ما يسمى بالثالث المرفوع .

هذا ما يقوله الفيلسوف الذي اشتهت نفسه بحب الاطلاق وفرضه على الطبيعة . فالفلاسفة مرضى دائماً بداء الاطلاق وتعميم النتائج ، وأما العلماء الذين لا يعترفون بغير النسبي قانوناً عاماً للطبيعة ، فانهم يعلمون ان كل شيء فيه نصيب من (أ) ونصيب من (لا أ) في وقت واحد معاً .

فتلاً ، يقرر هذا القانون ان كل كمية إما ان تكون متناهية او لا متناهية . فاذا كان ذلك كذلك فان نصف كمية متناهية يجب ان تكون متناهية دائماً . انها لا يمكن ان تكون لا متناهية ، والا كانت مجموع كيتين لا متناهيتين متناهياً ، وهذا تخلف . ففي السلسلة المحتوية على الكميات :

$$1, \frac{1}{2}, \frac{1}{4}, \frac{1}{8}, \frac{1}{16}, \frac{1}{32}, \dots$$

التي لكل واحدة منها نصف الكمية السابقة ، يجب ان يكون كل جزء منها متناهياً مهما امتدت السلسلة . فاذا استمرت الى غير نهاية ، كان لدينا تتابع لا متناه من كميات كل واحدة منها متناهية . فمجموع كل اجزاء السلسلة هو الآن مجموع عدد لا متناه لكميات متناهية . وهكذا فلا بد ان يكون — وفقاً لقانون الثالث المرفوع — لا متناهياً . ولكن قليلاً من علم الحساب يظهر لنا انه متناه اذ هو ٢ .

هذه هي المغالطة التي تتطوي عليها حجة زينون الايلي المشهورة ضد فرض

الحركة . وهذه الحلقة مدارها أرنب يابقي سلحفاة . ولتبسيط الأمور نفرض ان الأرنب يجري بسرعة تعدل ضعف سرعة السلحفاة . ونفرض ان هذه السلحفاة انطلقت من النقطة (أ) الى النقطة (ب) قبل الأرنب بدقيقة واحدة ، فلتحق بها الأرنب واستغرق نصف دقيقة للوصول الى النقطة (ب) . وفي هذه الاثناء كانت السلحفاة قد سبقت الأرنب فقطعت المسافة من (ب) حتى (ج) التي تعادل بالطبع نصف المسافة بين (أ) و (ب) . واما الأرنب فمن الطبيعي انه قطع هذه المسافة بربع دقيقة . وهكذا دواليك . فكلما حاول الأرنب اللحاق بالسلحفاة ، تكون هذه قد سبقتة ، فهو لن يدركها الا بعد ان يكون قد قطع المسافة الفاصلة بينه وبينها ، وكلما حاول قطع هذه المسافة تكون السلحفاة قد قطعت مسافة اخرى ، ويظل الامر على هذا المتوال الى غير نهاية . فيكون مجموع زمان السباق بالدقائق .

$$1 + \frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \frac{1}{16} + \frac{1}{32} \text{ الى غير نهاية}$$

من الواضح ان السلسلة لن تنتهي ابداً . ولما كانت هذه السلسلة - تبعاً لقانون الثالث المرفوع - تتألف من عدد لا متناه من الحدود المتناهية ، فان مجموع زمان السباق لا بد ان يكون لا متناهياً . وسيظل الأرنب الى الأبد متخلفاً عن السلحفاة . وكما كان الحال في التل السابق ، تكن المصالطة في افتراض ان الكيات لا بد ان تقسم إلى كيات متناهية وكميات لا متناهية ، ولا واسطة بينهما ، كما ينص على ذلك قانون الثالث المرفوع .

ان قانون الثالث المرفوع سخيف حقاً ؛ فبمقتضاه يجب ان يكون الانسان في كل لحظة من حياته اما شاباً او لا شاباً ، بحيث ان الانتقال الى اللاشباب لا بد ان يحدث في برمة واحدة من حياته لا تدرج فيها . وهكذا يمضي الشباب في طرفة عين . وهذا ينطبق على جمال المرأة وصحة المريض .. الخ . فما اذيق

الطريق الذي يريد المنطق الصوري ان يسلكنا فيه ، وما اخرب النتائج التي
سيقود اليها ، ولم تكن حرماننا عظيماً لو بقينا قوماً مقرئين لا نقرس
الاخطى هذا المنطق الأعرج !

ان الحياة كلها صراع بين المتناقضات ، ومزيج من انصاف السمات . انها
تكذيب صريح لقانون الثالث المرفوع الذي وضعه المتأطفة القدماء . نمطم
الأشياء انما تكن في هذه المنطقة التي يريدونها منطقة حراماً مليئة بالشوك
والموسج ، وهي في حقيقة امرها منطقة غنية مزدانة بالورود والرياحين .

ج - الافراط في التبسيط

ان عمل الفيلسوف مقصور على تركيب الوقائع المعروفة وتعليقها . واما
رجل العلم فهيمت الى حد بعيد اكتشاف وقائع جديدة . فعندما يجد الفيلسوف
نفسه مسوقاً الى تحليل عالم معقد غاية التعقيد مستطلق على العقل اشد الاستغراق ،
فانه في هذه الحالة يفرغ الى رد كل مشكلة الى هيكلها الفع الماري ، وذلك
باستبعاد كل شيء لا يبدو له امراً جوهرياً . لكن رجل العلم ، لما كان يبعث
دائماً عن شيء جديد ، فمن الطبيعي ان يبغي على جميع التعقيدات وبعض عليها
بالتواجد ، فهو يرحب بها ما دام يأمل منها ان تشق له طريقاً الى ميادين جديدة
من المعرفة .

وما نود اظهاره الآن ، فهو ان الفيلسوف 'يُبَسِّطُ' المشكلة تبسيطاً شديداً
يفقدما طبيعتها . وكثيراً ما يترك الامور الجوهرية لانها في نظره هو غير
جوهريه .

ولنضرب لذلك مثلاً . قد يتساءل الفيلسوف : لماذا تبدوا الزهرة حمراء ،
وأين يكن احمرارها ؟ ان هذه المشكلة - ككثير غيرها من مشاكل الفلسفة
الرئيسية الاخرى - ترجع الى افلاطون . ففي محاوره طيلايطيس *Theaetetus*

يصل سقراط الى النتيجة التالية : وهي ان اللون ليس يمكن لا في أعيننا ولا في الجسم الخارجي المرئي . ويقتفي الفيلسوف المصري في العادة اثر افلاطون ، الى حد ان يستبعد من المناقشة جميع العوامل ، فلا يستبقي الا الزهرة والعقل الذي يدركها ، لأن هذين العاملين في نظرهما وحدهما العاملان الأساسيان في المشكلة . وحجته في ذلك ان الزهرة يمكن ان تبدو زاهية اللون لانسان ، وداكنة لانسان آخر . فاللون اذن لا يمكن في الزهرة ! والا لظهر على لون واحد في الحالين ، فلا بد ان يكون مكانه اذن عقل الرائي ، ويمضي فيلسوفنا في حجته على نحو ما رأينا في مثل الترفقة التي دخل اليها اربعة رجال ١٠٢

واما العالم فانه لا يستبعد شيئاً البتة ، كما هو شأنه دائماً ، لأنه يعلم ان العوامل كثيرة معقدة ، فلا يفرط بشيء منها . ويأتي في مقدمة هذه العوامل عامل النور الذي يضيء الزهرة ، والذي لا يعيره فيلسوفنا كبير اهتمام ، لانه في نظره عرض زائل . بينما هو في نظر العالم عامل هام جداً ، ما دامت الزهرة لا تبدو حمراء اثناء انعدامه ، بل تبدو سوداء . اجل ، ان الزهرة لا تبدو حمراء ما لم يكن هناك لون احمر تعكسه هذه الزهرة ، فلا بد ان يكون في الضوء الذي ينيرها مركب احمر له قيمة معلومة . وعلاوة على ذلك ، فانه في حال وجود الضوء الاحمر ، لا بد للانسان الذي يرى الزهرة من ان تكون شبكيته سليمة حساسة للون الاحمر ؛ فلا تكون مصابة بمعنى هذا اللون . وهكذا نرى انه كذا تبدو الزهرة حمراء لا بد من توفر ثلاثة شروط على الاقل :

اولاً : لا بد للنور الذي تظهر بواسطته من ان يحتوي مقداراً من الضوء الاحمر .

ثانياً : لا بد لسطح الزهرة من ان تكون له القدرة على ان يعكس الضوء الأحمر .

ثالثاً : ينبغي ألا يكون الشخص الذي يرى الزهرة مصاباً بمعنى اللون الأحمر .

فإذا رجعنا الى سؤالنا الأصلي : أين يكن اللون الأحمر للزهرة ؟ فإنتنا نقول ان هذا السؤال ليس مصوغاً صياغة حسنة ، فلا معنى له . وذلك لأنه لا يوجد في الطبيعة احمرار او لون احمر ، بل يوجد فيها اشياء حمراء . وهو لا معنى له ايضاً لأن في منطقته كفتين تفترضان مقدماً ان الاحمرار مكاناً محسداً هما « أين » و « ويكن » والحال انه ليس له مكان محدد ، بل هو شائع . وإذا كان لا بد من الجواب ، على ألا يؤخذ هذا الجواب بحذافيره ، فإنتنا نقول ان الاحمرار يكن في :

أولاً : الشمس او اي جسم منير آخر يمت باللون الأحمر ؛

ثانياً : سطح الزهرة الذي يعكس اللون الأحمر ؛

ثالثاً : شبكية الرائي للون الأحمر .

ان هذه المناقشة الموجزة تظهر لنا ان رؤية الاحمرار أشد تعقيداً مما يتبادر الى ذهن الفيلسوف التقليدي ، هذا الى ان مقالة رجل العلم نفسه في هذه المسألة ليست وافية بالفرض حتى الآن ، لأنها لم تستكمل بعد جميع عناصر البحث . والدليل على ان رؤية الاحمرار مسألة معقدة جداً ، انتنا ، بدلاً من ان نتساءل : « لماذا تبدو الزهراء حمراء ؟ » اذا تساءلنا : « لماذا تبدو الشمس في المغرب حمراء ؟ » يصحب الجواب الذي ادلينا به اعلاه عدم الجدوى وغير صالح اصلاً .

فالجواب الجديد يلخص في أن جو الأرض يحتل بعض المركبات من ضوء الشمس وهو في طريقه إلينا . وهو يحتل الضوء الأزرق أكثر مما يحتل الضوء الأحمر ، فيضفي بذلك على السماء لونها اللازوردي الجميل . ويقتج عن هذا الاختلاس ان تزيد نسبة اللون الأحمر فيما تبقى من ضوء الشمس ، فتبدو الشمس لأعيننا أكثر احمراراً مما هي في الحقيقة . هذا في جميع اوقات النهار . وأما عند الشروق او الغروب ، فان ضوء الشمس يقطع مسافة اطول مما في العادة

وهو يخترق جو الارض ، بحيث ان كمية أكثر من المعدل من اللون الأزرق تكون مختلطة ، فتبدو الشمس أكثر احمراراً مما في العادة . فاذا قارنا هذه الأخيرة بظهورها المألوف لأعيننا قلنا انها تبدو حمراء .

وإذا اردنا ان نعبر عن هذه الظاهرة تمييزاً آخر ، قلنا ان عملية طويلة من التطور اعطت نوعنا الانساني عيوناً حساسة فقط لتلك الاطوال الموجية من الاشعة التي تضيء بها الشمس الارض ، وهي اكثر مما تكون حساسية لتلك الاطوال الموجية التي تصل البنا منها بكميات هائلة . وعند الغروب ، يختل التوازن المهود لهذه الالوان ، على الوجه الذي فصلناه ، فيبدو ضوء الشمس احمر اللون .

وإذا تساءلنا ايضاً : « ما بال الاجرام الفلكية التي تبعد عنا في الفضاء بعداً شديداً ، ما بالها تبدو حمراء ؟ » نجد ان التعميد في رؤية اللون الاحمر يبلغ غاية . فنحن هنا بازاء مشكلة عظيمة من اهم مشاكل علم الفلك الحديث . فهذه الاجرام انما هي « سدوم » كبيرة تقع خارج مجرتنا ، وهي لا تعكس الضوء كما تعكسه الارض او المريخ او القمر ، ولكن الضوء ينبثق منها كما ينبثق من الشمس . فكما تبعد السديم عنا لاح لنا اكثر احمراراً . ومن الممكن جداً ان يكون ضوءه يبدو اصفر او اخضر او ازرق لكان ذلك السديم او السدم المجاورة له ، في الوقت الذي يبدو لنا نحن سكان الارض احمر ، وما ذلك الا لاننا نبتعد عنه (او لأنه يبتعد عنا ، والمعنى واحد) بسرعة تقرب من سرعة النور . ولعل ذلك ان يكون ناشئاً عن ان امواج الضوء الآتية من تلك الابعاد السحيقة تخفف من سرعتها عندما تصدم عيوننا فتدخل على هنتها نسبياً ، وينتج عن هذا ان يبدو لنا السديم اكثر احمراراً مما عاه يبدو لكانه الاصيلين وهناك احتمالات اخرى فنية جداً او غاية في التعميد لا داعي للخوض فيها الآن .

وهذا التفسير بدوره لا ينطبق على جميع احوال اللون الاحمر في الطبيعة ،

بل على طائفة قليلة منها فقط . وكذلك سائر الالوان لكل منها ظروفه الخاصة ، بحيث ان ما يصدق على طائفة منها في بعض الظروف لا يصدق على طائفة اخرى في ظروف مبيئة . فالعلم يلبس لكل حال لبوسها ليكتشف شيئاً جديداً . واما الفلسفة ، فهي مريضة بداء الاطلاق وتعمم النتائج كما قلنا سابقاً . فكل لون احمر عندها سواء ، ما دام احساناً به واحداً ، وما دام اللفظ الذي يطلق عليه في جميع الحالات واحداً ايضاً .

د - التفكير الثري

يميل الفيلسوف الى ان يكون ذرياً في تفكيره اكثر من رجل العلم . فهو يرى العالم مجموعة من الاشياء المنفصلة : الطبيعة بمجموعة من الحوادث ، التفكيرية ، والزمان مجموعة من الآتات المتناهية ، والمكان مجموعة من المناطق المتناهية ، ايضاً . فالفيلسوف اذن انفصالي .

واما العالم فهو اتصالي . فهو يرى الطبيعة مسرحاً يوج بالتغيرات المتصلة ، لا تعاقباً من الاحداث التي يأتي بعضها خلف بعض . وبينما يتصور الفيلسوف الزمان تعاقباً من الآتات المتناهية ، يتمثل العالم تياراً دائماً السيلان . فاذا قسمه الى آتات ، فان كلا من هذه الآتات لامتناه في الصغر حجماً ، بحيث ان الفترة الزمانية بين آتين متعاقبين هي لا شيء . وكذلك الحال في المكان : فالفيلسوف يقسمه الى مناطق متناهية صغيرة ، لكن العالم يقسمه الى اجزاء لا متناهية في الصغر *infinitesimals* والى نقط *points* المسافة بينها هي لا شيء .

ان هذه الملاحظة الاخيرة لا يقتصر امرها على انها توضح لنا الفرق بين الفلسفة والعلم وطبيعة كل منهما ، بل انها ايضاً تفسر لنا الأصل الذي نشأ عنه هذا الفرق ، وهو تاريخي على ما يبدو ، ولو في بعض جوانبه على الأقل . فصور التفكير الفلسفي كانت قوتيلورث منذ زمن طويل قبل ان يخترع لينتر حساب التفاضل *differential calculus* اونيوتن نظرية الفصول *theory of fluxions*

ولما كان العلم يتقدم بالتعرف الى مشاكل تتجدد دوماً ، كان على العالم ان يكيف نفسه وفق هذه التغيرات ، والا جمدَ في مكانه وبقَد مهبر وجوده . هذا ، في حين ان اخانا الفيلسوف - الذي لا يمكن الا على مشاكل عتيقة تظل مي مي ، لا يتشمر ابداً مثل هذه الحاجة الى التجدد ، لانه قدّ من عالم بال خلقت اسماله . لكن لكل قاعدة شواذها . فليبنز ، وهو مخترع حساب التفاضل ، كان يلح دائماً ويشدة - وهذا امر متوقع منه - على القول بتواصل continuity جميع التغيرات التي تحدث في الطبيعة . وكذلك فعل برغسون في الوقت الحاضر .

ان هذه المسألة ليست مسألة صورية كما قد يتبادر الى اذهان البعض . فهناك اعتقاد شائع بين الناس مفاده ان التغير المتفاضل *discontinuous change* لا بد ان يتقلب تغيراً متواصلاً *continuous change* اذا كانت الفواصل دقيقة للغاية . ان هذا صحيح في بعض الوجوه ، ولكنه ليس صحيحاً في بعضها الآخر . فالسلم مها كانت درجاته صغيرة فلن يكون والسطح المائل شيئاً واحداً والدليل على ذلك ان الجسم الصغير يمكنه دائماً ان يثبت في مكانه على درج السلم ، ولكنه لا بد ان يدور على نفسه حتى يسقط على الأرض اذا وُضع على سطح مائل . وكذلك اذا اريد دهن السلم والسطح المائل ، فان كمية الدهان المطلوبة تزيد في السلم بمقدار ٤١٪ عنها في السطح المائل اذا كانت الزاوية ٥٠ درجة ، بصرف النظر عن كبر الدرجات او صغرها . ثم ان المنشار لا يتقلب سكيناً يجعل اسنانه صغيرة جداً ، بل يظل منشاراً ما دامت له هذه الأسنان . وكلاهما يقطع ، ولكن يختلف قطع احدهما عن الآخر .

ولتوكيد ذرّية التفكير الفلسفي هذه وما يترتب عليها من نتائج وخيمة نضرب مثلاً من تناقضات زينون المشهورة التي رأينا طرفاً منها^(١) . تصور سهماً

(١) انظر اعلاه صفحة ١٠٣ - ١٠٤

متحرك كآله وضع مكاني ما (ك) في الآن (أ) ووضع آخر (ل) في الآن التالي (ب). فإذا اعتبرنا الزمان تعاقباً من الآات المنفصلة (أ) (ب) (ج) ... الخ ، فلا بد من وجود برهة ما من الزمان يفسح فيها الآن (أ) المجال للآن (ب) ، وهذه البرهة مشتركة بين الآنين (أ) و (ب) . ولما كانت هذه البرهة تنتمي الى (أ) من احد شقيها ، فعند حلولها يجب ان يكون السهم في (ك) . ولا كانت تنتمي الى (ب) من شقها الآخر ، فعند حلولها يجب ان تكون في (ل) لكنه من المستحيل ان يكون السهم في مكانين مختلفين (ك) و (ل) في وقت واحد ، فتكون (ك) و (ل) شيئاً واحداً بالضرورة ، وهذا يعني انه في الفترة الزمنية من (أ) الى (ب) لم يمكن للسهم ان يتحرك أبداً . وعلى هذا النحو زعم زينو ان اثبت استحالة كل حركة وبطلان كل تغير . فالحقيقة في نظره يجب ان تكون ثابتة غير متحركة ، مصداقاً لقالة برمنيدس ضد هرقليطس .

هذا مثال مما تذهب اليه الفلسفة عموماً . ولكن مذهب العلم غير ذلك . فحيث ان الفترة بين آتين متعاقبين هي لا شيء كما رأينا^(١) ، فلا معنى لحركة السهم في هذه الفترة ، اذ هي لا شيء أيضاً . لذلك كان لازماً علينا في هذه الحال ان ننظر في حركة السهم طوال عدد لا نهاية له من الآات ، ما دام انه لا شيء اقل من ذلك يعطينا فترة زمنية متناهية . فالمسافة التي يتحرك السهم خلالها في عدد لا نهاية له من هذه الآات اللامتناهية هي بالطبع

اللانهاية \times صفر

وهي مسافة يمكن في النتيجة ان تكون صفراً او أن تكون متناهية أو غير متناهية ، كما يعلم ذلك من استبحر قليلاً في علم الرياضه . وهكذا ثبتت امكانية الحركة ، وقام الدليل على ان الكون خاضع للتغير .

(١) انظر اعلاه صفحة ١٠٩ .

هذا وانه عندما أقدم الفلاسفة المتأخرون على دراسة شئ كل الحركة والتغير ،
افسدوا قسماً كبيراً من حجاجهم بما تعودوا عليه من قسمة الزمان الى آفات
متفككة ، والتغير الى حوادث منفصل بعضها عن بعض ، فكأن فيهم لا
يستطيعون ان يروا في طريق طويل شيئاً آخر غير تعاقب من الاناصيب التي
توضع مسافة كل ميل كعالم يُتدى بها ، فعموا عن رؤية الطريق. فلا كُتِبَ ولا
يركلي وضع يده على المبدأ العام للامتناهيات في الصغر *principle of infinity*
residuals ، بل لقد قال الأخير ان هذا المبدأ قد « اخترع بقصد مداعبة خول
العقل الذي خنع للشكوك البليدة وآثرها على معافة آلام الماضي بالعمل حتى
غايته باحثاً عن تلك المبادئ التي آمن بصحتها بحثاً صارماً لا هواة فيه » .
فهو لما كان يعتقد ان الوجود اتفاقاومه في كونه مدركاً بالحس ، فقد رفض بسخط
ان يوافق على ان اللامتناهيات في الصغر يمكن ان توجد ، فهي من الصغر
بحيث لا يُتد بها ، ولم يقبل ان يتمكن علماء الرياضة من تحقيق اي كسب وراء
تصور وجودها . والحال انها غير موجودة . ولقد كان على الخصوص قاسياً جداً
على اولئك الذين « يؤكدون وجود لامتناهيات في الصغر للامتناهيات
اللامتناهيات » . [وهكذا دواليك] من غير ان يصلوا أبداً الى حد أحير يفقون
عنده . فالبوصة تبعاً لهم لا تحتوي فقط على عدد لا نهاية له من الاجزاء ، بل على
ما لا نهاية لما لا نهاية له من الاجزاء الى غير نهاية . ونعني في ترجمته فيقول « ومهما
يمكن ان يكون حكم علماء الرياضة على الفضول او حساب التفاضل ونحو ذلك ،
فان قليلاً من التأمل يظهر لهم انهم بالعمل بهذه الطرائق ، لا يتصورون او لا
يتخيّلون خطأً او سطوحاً اقل مما هي مدركة بالحس . انهم بالعقل في مقدورهم
ان يطلقوا على هذه الكميات الصغيرة والتي لا يكاد يعتد بها الحس اسم اللامتناهيات
او لامتناهيات اللامتناهيات ، اذا طاب لهم ذلك . لكن في واقع الامر ان
هذا كل شيء ، فهي في الحقيقة متناهية ، ولا يتطلب حل المشاكل فرض اي
شيء آخر » .

واوخم النتائج التي اورثتها الفلسفة التقليدية تظهر عند مناقشة مبدأ العلية (السببية *causality*). فمعظم الفلاسفة يعتقدون ان ما يقع في الطبيعة يمكن تفكيكه الى حوادث، وان هذه الحوادث يمكن جمعها ازواجاً ازواجاً بحيث تكون حادثتا كل زوج من الحوادث مرتبطتين احدها بالآخرى برابطة العلة والمعلول .

وعلى هذا الأساس الخاطيء يذهب كمنط الى ان القسم الاكبر من العلل العاملة في الطبيعة تحصل هي ومعلولاتها في زمان واحد ، بحيث انه اذا انقطعت العلة ولو قبل برهة واحدة من حصولها امتنع حصول المعلول . ويضرب مثلاً على ذلك غرفة دافئة، فيزعم أنها دافئة الآن لان النار موقدة فيها الآن. وهذا ليس صحيحاً. بل الصحيح ان يقال انها دافئة الآن لأن النار كانت قد اوقدت فيها قبل الآن . فالدفع انما يحصل بعد ايقاد النار لا معها .

ويرى كمنط انه لئن كانت العلة والمعلول مقترنين في الزمان حقاً ، الا انه من الصعب تحديد اي الحادتين المرتبطتين من الزوج علة، والى معلول . والمعيار الذي يقترحه هو للتمييز بينهما يقوم على اساس « العلاقة الزمنية للرابطة الديناميكية لكليهما » مثال ذلك اذا وضعت كرة من الرصاص على وسادة ، فلا بد ان يصحب ذلك بالضرورة حصول تجويف في الوسادة التي كان سطحها مستوياً من قبل . لكن ليس كل تجويف في الوسادة دليلاً على وجود كرة من الرصاص فوقها .

ثم جاء هيوم برأي جديد في العلية ، فاعلن ان جميع المعلولات متجاورة *contiguous* في المكان هي وعللها ، وانها متعاقبة *Successive* في الزمان . الا ان التجاور والتعاقب لا يكفيان وحدهما لاعتبار شيئين او حادثتين علة ومعلولاً، بل يجب ان يكون بينهما ايضاً اقتران ثابت *Constant conjunction* . وبعبارة اخرى ، يجب ان نلاحظ تكرار التجاور والتعاقب عدداً كبيراً من

المرات. فنحن نذكر اننا كنا رأينا ذلك الشيء المعين الذي نسميه ناراً، واننا كنا شعرنا بذلك الاحساس المعين الذي نسميه حرارة ، فلتستعيد في ذهن اقتراحها الثابت في جميع الأحوال المشابهة في الماضي . وبدون اي تكلف آخر ، نسمي أحدهما علة والآخر معلولاً ، ونستنتج وجود احدهما من وجود الآخر ، . ان قول هيوم هذا غير دقيق علمياً . وذلك لان الانسان يمكنه ان يشعر بالحرارة من غير وجود نار - وذلك شيء كثير الحدوث - ولان النار يمكن ان ينتشر لها من غير ان يرافق ذلك دائماً احساس بالحرارة ، واخيراً لأنه ليس لدينا وسيلة لتحديد بواسطتها ايها كان علة وايها كان معلولاً . فلقد جرت العادة ان الحرارة تحدث ناراً ، وان النار تحدث حرارة ؛ ولكن عندما نصادف بيتاً شئت فيه النار ، فليس من السهل ابدأ ان نبين ما اذا كان مبعث الحريق في الأصل حرارة ام ناراً ام شيئاً مختلفاً عن كليهما .

وعلاوة على ذلك ، ان الاقتران الثابت بين حادثتين لا يخول لنا ابدأ ان نغزو اليها العلاقة : علة - معلول . فمن الممكن اني كنت رأيت مراراً وتكراراً القطار السريع يمر أمام داري عندما يشير عقربا الساعة الى حلول وقت الزوال ، ولكن هذا ليس معناه ابدأ ان احدى الحادثتين (مجيء القطار امام داري) علة للآخرى (حلول الساعة الثانية عشرة نهراً) او العكس . وكذلك ان الناس جميعاً يرون البدر مراراً وتكراراً عندما تكون السماء صافية الاديم ، ولم يتفق لأحد ابدأ ان يراها وهي ملبدة بالغيوم . ومع هذا لا يجوز لنا ان نستنتج من ذلك ابدأ ان البدر هو الذي يجعل السماء صافية الاديم^(١) او ان السماء الصافية هي علة وجود البدر .

وهناك تعريف علمي احدث للعلية اقترحه برتراند رسل ، وهو انه اذا وجدت الحادثة (ب) توجد معها الحادثة (أ) وفترة زمنية (ز) ، بحيث

(١) ولو ان هناك خرافات شعبية تقول بذلك

به كلياً وقعت (ح ١) تعقبها (ح ٢) بعد لفظة (ز) . وحتى هذا التعريف قد اظهر البحث العلمي الدقيق انه ليس صحيحاً كل الصحة ، اللهم الا في حالة واحدة خاصة : وذلك عندما تكون (ح ١) هي سالة الكون بامره في لحظة من الزمن ، و (ح ٢) هي حالته بعد فترة زمانية (ز) .

ان الاتجاه العلمي السليم يحذرها من معالجة مسألة العلية على اي وجه من هذه الوجوه . فكلها يقوم على تبسيط امور الكون المعقدة تبسيطاً مسفهاً . انها تجريدات يمكن في احسن الحالات ان تزودنا باحكام تقريبية عن الحقيقة ، ولكنها لا تعطينا الحقيقة كاملة مبرأة من كل عيب . فليس هنالك ابداً اي مبرر علمي لتقسيم ما يجري في العالم الى حوادث مجزأة ، او لافتراض ان هذه الحوادث تنظم فيما بينها ازواجاً ازواجاً بحيث تكون احداها علة والاخرى معلولاً . فالتفكير في العالم متصلة في طبيعتها ، متشابكة في لحمها وسداها . وسنبين ذلك بالتفصيل في بحثنا القادمة عندما نبعث وجهة النظر العلمية في مسألة العلية . واما الآن فنستكتفي بايراد مثل بسيط يوضح هذه المسألة ويحلها .

نصور اني اطلقت النار على طائر ، فسقط على الارض . فالسقوط يعتبر في العادة معلولاً ، ولكن اين العلة ؟ سيقول جميع الناس ان العلة هي شدي لزاد البندقية . ان هذا القول فيه تبسيط كبير للامور . فالى شدي للزاد يجب ان يضاف اشياء واشياء : يجب ان يضاف اني قبل هذا الشد ، قد حشوت البندقية بخراطوش وسفه انسان قبلي بكية من البارود حددت بعد تجارب طويلة ؛ واني قد حددت قوه البندقية نحو الهدف المطلوب ، وشدت الزاد من مكان ملائم وفي لحظة بعينها ؛ واني قبل هذا وذاك قد لاحظت سرعة الطائر ، واتجاهه ، وقوة الريح ، ووجه سيرها ، وتأثير مقاومة الهواء والجاذبية في هذه الاشياء و... و... الى غير نهاية . وكل امر من هذه الأمور معلول بظروف وعوامل لا غاية لها ولا انتهاء . وهكذا نرى ان اصابة الهدف ليست وليدة شدي للزاد فحسب ، بل هي وليدة اشياء لا حصر لها يجب مراعاتها عند تفسير هذه الحادثة

التي يبدو لنا انها في غاية البساطة . فكل معلول مرتبط بحوادث سابقة لا نهاية لها تلتقي كلها فيه .

فما أبسط القول اذن بان جميع الحوادث في العالم تنتظم ازواجاً ازواجاً ، كل زوج منها علة ومعلول . فهذا معناه ان كل معلول له علة واحدة ، وان كل علة لها معلول واحد . وحقيقة الامر ان الكون كله يدخل طرفاً في هذه العلية . فاذا فرضنا ان حوادث الطبيعة يسودها قانون العلية ، فيجب ان نفرض ان علة اي معلول انما هي الحالة العامة للكون بأسره في اللحظة السابقة لوقوع الفعصل بحيث يكون لكل معلول عدد لا نهاية له من العلل . لا شك في ان هذه العلل متفاوتة تأثيرها ، فبعضها له تأثير ضئيل جداً يمكن تجاهله ، وبعضها الآخر له تأثير كبير جداً لا بد من مراعاته . فمثلاً ان نجاحي في اصابة المرمى لا يتوقف توقفاً ذا أهمية تذكر على كون المرمى يعتمد عن الأرض او يقرب منها ، او على تفوق الروس على الأمريكان في هندسة الصواريخ والاقمار الصناعية ، وان كان من الممكن ان يتوقف توقفاً ملحوظاً على اني حاد المزاج او هادئ ، او على اني مجتهد مبكراً بالامس او تأخرت في السهرة .

ومع هذا ، فانه عند النظر في اي حادثة ، ليس من الضروري استعراض جميع الحوادث السابقة في تاريخ العالم بوصفها عللاً منفردة كل على حياها ، حتى نصل الى اولها . فالعلل الاولى داخلية في الحساب عند فحص اخرها ، فلا حاجة لذكرها مرة اخرى . بل يكفي ان تختار خطأ مستعرضاً في برهة من الزمن بعينها . فحالة العالم في هذه البرهة - اي برهة يقع اختياري عليها - ستروطني بالعلة الملازمة للمعلول الذي انظر فيه . فمثلاً اذا وقع اختياري على البرهة التي شددت فيها الزناد لاطلاق النار على الطائر ، فحالة العالم في هذه البرهة تحتوي على ظروف في بدقيتي ، وعلى هبوب الريح من الغرب الى الشرق ، ولا حاجة بي بعد ذلك الى الخوض في من عساه ان يكون قد حشا البندقية ، او ما سبب هبوب الريح الخ .

وكما ان الخط المستعرض في الزمان لا يجوز ان يمتد حتى الملل الاولى ،
فكذلك الخط المستعرض في المكان لا يشمل العالم بأسره ، بل ان المناطق
البعيدة لا تدخل في الحسبان^(١) ، اذ لا سرعة تفوق سرعة الضوء . فهناك اصقاع
من الكون تظل بعيدة عنا ، بحيث ان الضوء الذي يغادرها عند النظر في الخط
المستعرض لم يصل الينا بعد . فالحوادث التي تقع في تلك الابعاد السحيقة لا
يمكنها ان تؤثر تأثيراً بعيداً في مجرى الحوادث هنا .

يخرج معنا من كل ذلك ان العلم — لا الفلسفة — هو الطريق الصحيح للمعرفة .
فهو وحده مؤهل بطبيعة تكوينه لغزو العالم وتسخير خدمته الانسان .

لكن يجب الانغلق في هذا السبيل . فالعلم ليس فوق الشبهات كما يظن من لا
خبرة لهم ، وحقائقه ليست قطعية لا زاد لها ، ومنطقه ليس معصوماً من الخطأ ،
مهما كنا لا نتحرف عن جادته ، ولا نتخرج على اصوله ونلتزم قواعده . فعلى
الرغم من انه خير معطاء اسدى للانسان خدمات لا تقدر ، فهو بحكم طبيعة
تكوينه ناقص مليء بالثغرات والتفجوات ولا تنقطع فيه ابداً مظان الاشتباه .
ويرجع ذلك للاسباب التالية :

اولاً : العلم يفسد طبيعة الاشياء

فالعلم يجمع بين ظواهر ليست مجتمعة في الاصل ، ويفصل بين اشياء لا قيام
لها الا متصلة . فهو يفترض الواقع شبكة من العلاقات ترتبط فيها بينها برابط
لا يتخلف هو القانون ، ويعمى عما فيه من احوال عيية لا نهاية لها . ففراه لا يعنى
الا بالعام او الكلي ، ولا يقيم وزناً للخاص او الجزئي ، فهو من هذه الناحية
يعمل في عالم المجردات كالفلسفة ، سواء بسواء .

(١) العلم الا نظرياً .

فكياً يقيم العلم شبكته من الفوائين والنواميس ، يبدأ بعزل بعض جوانب الشيء عن سياقه الطبيعي ، ويهلل الكيف على حساب الكم ، ويميل الى احلال الخالص مكان المشوب ، والنظام محل الفوضى ، وما يجب ان يكون من الوجهة المنطقية محل ما هو كائن بالفعل ، ويستبدل ما هو عيني مباشر لنا برموز رياضية يبلغ شبيها بالشيء الاصلي مبلغ شبه رقم التليفون بصاحبه كما قال ادفتون مازحاً . فالجزئي او الخاص او العيني في نظر العلم انما هو حدث عارض ، ومرحلة من مراحل وضع القانون او العام او الكلي ، مع انه لا وجود الا به ، ولا غنى الا فيه ، ولا خصب الا له ، فهو الذي يجعل الشيء هو هو ، ويحققه في الزمان والمكان .

وهكذا نرى كيف يفسد العلم طبيعة الاشياء ولا يقتصر على التحقيق الا جزءاً ضئيلاً جداً من العالم بعد عملية طويلة شاقة من اللف والدوران ، فتسول له نفسه انه قد وصل الى مكنون الاشياء^(١) .

ثانياً : العلم لا اجماع فيه

قد يقال ان العلم متفق عليه ، وان اجماع العلماء منعقد على تأييد كل ما جاء فيه ، بينا الفلسفة ميدان فسيح للاختلاف والاتقسام تشعب فيه الآراء والمذاهب بحيث يصعب التفاوضا حول نقطة واحدة .

والحق الذي لا جحمة فيه ان هذا الاختلاف موجود في صلب العلم نفسه ، وليس مقصوراً على الفلسفة وحدها . فمن الخطأ البين الظن ان العلم لا يدب فيه الاختلاف ولا يعرف تشعب الآراء . وان ما وقر في اذهانتنا من توم العكس مرجعه المختصرات المدرسية والكتب السطحية التي تكتب للجمهور : فأما الاولى فهي

(١) انظر مقالنا « مركبة العام والخاص في العلوم الحديثة » في مجلة الرسالة (اللبنانية) السنة الثانية العدد العاشر ، تشرين الاول سنة ١٩٥٦ صفة ٢٢ ، ونعود الى تفصيل القول في هذا الموضوع في بحثنا القادمة .

لما كنت لا تعرض الأنتائج المتسقة بالفعل ، فانها توحي للناس ان كل شيء في العلم ثابت واسع كهذه النتائج سواء بسواء . واما الاخيرة فتضلي على الفروخ العلمية التي لا يزال النقاش يدور حولها هالة من التقديس ، وتغلبها عقائد لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها .

ولكن ما بالنا لا نذكر والحالة هذه اختلاف آراء الاطباء في طبيعة السرطان وأسبابه في امر التدنر وانتقاله بالوراثه ، في مزايا العلاج بالصد *allopathie* از بالمثابه *homéopathie* ؟ ولم لا تفكر في تناقض اقوال علماء الحياة في وراثه الصفات المكتسبة ؟ وأيهما اصح : فيزياء لانجفين *Langevin* ام فيزياء دي بروي *de Broglie* وكلاهما حائز على جائزة نوبل ؟

وهكذا نرى ان الاختلاف ليس وفقاً على المذاهب الفلسفية وحدها ، بل يدخل في صميم العلم ايضاً . وسيظل امره كذلك ما دام عقل يفكر ، وانسان يبحث ، وواقع يعنو ويتمرد .

ثالثاً : لا يقين في العلم

اجل لا يقين في العلم . فلا يقين الا في الرياضة والمنطق ، لان قضاياما تحليلية ، اي ليس من شأنها ان تأتي بحديد . فعندما اقول : « $2 + 2 = 4$ » ، فاني اعبر عن قضية واحدة باحدى طريقتين . اذ الاربعة يعبر عنها هكذا : « $2 + 2$ » .

وكذلك عندما اقول : « الشيء هو هو^(١) » ، فأنا اعبر عن قضية واحدة باحدى طريقتين مختلفتين . اذ الشيء يعبر عنه بكلمة (شيء) كما يعبر عنه بكلمة « هو هو » .

وكل قضاياء الرياضة والمنطق تجري على هذا النمط . فيها امتداد لماتين اللغزيتين

(١) وهذا هو قانون الذاتية او الهوية في المنطق .

ولكنه امتداد يتفاوت في درجة تعقيده . وهذا هو معنى ان قضايها تحليلية ، اي ان المحمول فيها لا يضيف الى الموضوع علماً جديداً ، فهي لا تقيّد علماً لا يأتي بجديد مطلقاً ، ولذلك فهي يقينية .

وأما العلم فليس كذلك ، اذ ان قضايه تركيبية ، اي ان المحمول فيها يضيف الى الموضوع علماً جديداً . فهو اذن يُقيد علماً ، اي ينهى بجديد . ولذا فقضايه عرضة للضواب والخطأ - كأي شيء فيه إخبار وإلباء - فصدقها اذن احتمالي . فاذا قلت مثلاً ان الماء يغلي تحت ضغط كذا ، عندما تصبح درجة حرارته كذا ، فاني أفيد علماً ، اي انهيء بجديد ، لأن كلمة (ماء) لا تتضمن كلمة (حرارة) و (ضغط) و (غليان) الخ .

كان علماء القرن التاسع عشر وما قبله يؤمنون بمبدأ الحتمية المطلقة فأموساً عاماً في الطبيعة ، وكلاوا يفسرون الكون تفسيراً ميكانيكياً بحتاً ، ويمتقدون ان المستقبل يمكن التنبؤ به بالضبط ، فيشبهون سير الأشياء بسر الساعة . وهذا امامهم لابلاس *Laplace* يصوغ مبدأ الحتمية صياغة موجزة سهلة فيقول: « يجب علينا اذن ان ننظر الى الحالة الحاضرة للكون على انها معلولة لحالته السابقة وعلّة لحالته اللاحقة . قلوا امكن لعقل ما ان يعرف في لحظة معينة جميع ما يحرك الطبيعة من قوى ، وموضع كل كائن بالنسبة الى الكائن الآخر ، واذا كان من السعة والشمول بحيث يمكنه اخضاع هذه المعطيات للتحليل ، اذن لاستطاع ان يعبر بصيغة واحدة عن حركات اكبر الاجسام في الكون ، وعن حركات اخف ذرة موجودة ، واذن لما بقي شيء مجهولاً بالنسبة اليه ، ولأصبح المستقبل والماضي حاضرين امام عينيه » .

ولكن مبهات تمهداً الحتمية الذي تقنى به العلماء مدة طويلة قد انحلت تدب اليه الشكوك . فمن خطئ الرأي القول بأننا لا نجد في الطبيعة غير الحتمية وغير القوانين الصارمة التي لا هواده فيها ، اي القوانين التي لا تتخلف والتي

يمكن المعادلات الرياضية ان تتنبأ عنها بالضبط. فوجهة النظر الحديثة تذهب الى ان القوانين الاحتمالية تقريبية ، لا قطعية يقينية. ان مبدأ الحتمية المذكور يبقى فرضاً أجوف اذا لم يُضف اليه مبدأ الاحتمال . فاذا قسمنا بالضبط سلوك حجر ملقى به من عل ، او تيار كهربائي مندفع او إشعاع ضوئي منعطف مثلاً ، فاننا نلاحظ ان هذه الأشياء لا تسير بالضبط وفق المسار الذي قررته المعادلة الرياضية وتنبأت به ، بل لا بد ان نتعرف عنه انحرافات طفيفة تسمى « اخطاء الملاحظة » وهي اخطاء تقل بدون شك كلما اجيدت وسائل البحث ، ولكنها لا تنعدم ابداً كما سنرى .

وتظهر هذه الفكرة ايضاً في حياتنا اليومية . فالقطار مثلاً لا يصل دائماً الى المحطة في الموعد المحدد له بالضبط ، يتخلف ، بل لقد يتخلف عنه لاسباب طارئة حتى في ارقى بلاد العالم واكثرها تنظيمًا . وهاك اشياء تعتمد عليها كثيراً في حياتنا اليومية لثقتنا بها ثقة تقرب من درجة اليقين ، ومع هذا لها صفة الاحتمال : وذلك عندما نعتقد اعتقاداً جازماً ان هذا الجسر الضخم لن يتقوس عندما نمر من فوقه ، فنمر ويبقى سليماً ؛ او عندما نجزم بشروق الشمس غداً ؛ فنحدد مقدماً ما سنقوم به من عمل - ثم تشرق الشمس ويحصل بالفعل ما توقعناه . ان كل ذلك على رغم بحقه بالفعل ليس له اساس من يقين . فما يدرينا ان زلزلة ارضية ستعصف بهذا الجسر او ان حدثاً كونياً عظيماً سيطيح بالأرض غداً ويلقي بها خارج فلكها ؟ ان احتمالاً كهذا قد لا نعيده كبير اهمية لانه ضعيف جداً ، ولكنه ليس مستحيل الوقوع . وهاك ما هو اقوى منه : فالتاجر يعلم ان نجاح مشاريعه متوقف على الصدقة : فالصدقة الواحدة قد يكون فيها افلاسه أو اثارؤه . فهو يجرب حظّه دائماً ، ويستعرض الاحتمالات التي سيواجهها ، فيقوم بشتى المشاريع في وقت واحد ، وهو يعلم انه اذا اخفق بعضها فلن تحقّق كلها ، وبالتالي فهو يكاد يكون واثقاً من ان معدل كسبه سيكون كذا- وهكذا ، ففي كثير من الحالات نحسب معدل نجاحنا ؛ فكلما ارتفع عدد الحالات الفردية وازداد تنوعها ، ارتفع هذا المعدل ، وبالتالي

ارتفعت درجة احتمال النجاح . وكلما قلّلت ، قلّلت فرصة النجاح . وعلى هذا النحو يسيطر الانسان على الاحتمال بالاكثر من الحالات الفردية ورفع معدل النجاح .

ويمكن توضيح ذلك ايضاً بالمثال التالي: اذا كان لدينا كيس فيه عشر كرات كلها من نوع وحجم واحد ، وكانت توجد بينها كرة واحدة حمراء والتسعة الباقية كلها بيضاء ، ثم سحبنا كرة من الكيس ايا كانت ودون تحديد . ففي هذه الحال يمكن القول بان احتمال كون الكرة التي سحبناها من الكيس بيضاء اكثر من احتمال كونها حمراء . ويمكننا ان نقيس مقدار هذا الاحتمال ونعبر عنه بقم عديدة . فنقول في هذا المثال انه لما كان يوجد في الكيس كرة حمراء والتسعة الباقية بيضاء ، فان من المعقول القول بان احتمال سحب كرة حمراء يساوي عُشرأ واحتمال سحب كرة بيضاء يساوي تسعة اعشار . وكلما كررنا عملية السحب عدداً اكبر من المرات فانتسنا نكون ادنى الى نتائج اصح . فلو كررنا سحب كرة من الكيس ملايين الملايين من المرات ، فانتسنا لا بد واجدون ان عدد المرات التي خرجت منها الكرة الحمراء يساوي واحداً من عشرة من عدد المرات كلها، او ما هو قريب جداً من ذلك؟ كما نجد ان عدد المرات التي خرجت فيها كرات بيضاء يساوي تسعة اعشار عدد المرات كلها ، او ما هو قريب من ذلك جداً ، وهكذا فكلما زاد عدد مرات اجراء التجربة ، اي كلما زادت الحالات الفردية ، امكن القول بـنتيجة ادنى الى الصحة تقرب من العدد الصحيح .

وهذا القول يسري على لمب الترد وسائر ألعاب الحظ الاخرى .

وقد استخرجت من هذه الحقائق نتائج وقوانين غاية في التعميد ، وقامت عليها الاحصائيات المختلفة ومساائل التأمين على الحياة ، ووضعت لها رياضيات جديدة كل الجدة هي التي بنيت عليها النظريات العلمية الحديثة . وهذا معنى ما يقال من ان قوانين العلوم احصائية وليست يقينية ، اي انها تعتمد على جمع اكبر

عدد ممكن من الامثلة المؤيدة التي تصلح للحياة العملية ، وليست لها قيمة مطلقة في ذاتها . فلا يجوز لنا ان نقول ان قانوناً ما صحيح صحة مطلقة ، لانه يظل من الممكن دائماً نقضه في المستقبل . فكل ما يمكن ان يقال فيه ان احتمال حصوله قد ازداد بتكرار التجارب ، فهو لا يخرج عن كونه فرضاً ، ومهما بلغت درجة احتماله من القوة فلا يمتنع عقلاً ان يأتي يوم نجد فيه ان من الخير لنا ان نتخلى عنه . فاذا صدق القانون عدداً (ع) من المرات ، فلا موجب منطقي يقضي بانه سيصدق ايضاً العدد (ع + ١) من المرات ، مهما كان العدد (ع) كبيراً .

فالامر هنا كما يقول هيوم بحق : « ليس من التناقض في شيء القول بأن الطبيعة يمكن ان يتغير سيرها ... ليت شمري ا اولست استطيع ان اتصور تصوراً واضحاً متميزاً ان جسماً متساقطاً من الضباب يشبه الثلج من جميع الوجوه لولا ان له طعم الملح او مس الحرارة ؟ هل من غير المعقول بأن جميع الاشجار ستزهر في كلون الاول وكافون الثاني (ديسمبر وينابر) وانها ستذبل في ايار وحزيران (مايو ويونيو) ؟ فكل ما هو معقول ويمكن تصوره تصوراً متميزاً ، فلا تناقض فيه ولا يمكن ابدأ اثبات خطئه بأي برهان استدلالي وبأي تفكير مجرد قبلاني *a priori* » .

اجل ، ان من المعقول جداً ان تهرم الاشجار في الحريف وتذبل في الربيع و .. الخ . فيما لو حدث تغير في دورة الأرض حول نفسها او حول الشمس ، او لو تبدلت المسافة بينها لطارئ طراً على نظامنا الشمسي ... فكل ذلك ليس مستحيلاً عقلاً .

قلنا انه كلما زادت الحالات الفردية امكن القول بنتيجة ادنى الى الصحة تقارب من العدد الصحيح . لكن هنالك وسيلة اخرى لرفع احتمال تنبؤ ما غير زيادة عدد الحالات الفردية . فمنمنا يتنبأ الحبيب بالرصد الجوي بالطقس غداً ،

فهو لا يحل ابدأ ان صدق نبوءته مرهون بالصدقة . ولكنه لا يخفى عليه ايضا انه يمكنه رفع درجة احتمال وقوعها اذا ما عني بقصص الحالة الجوية في ذلك اليوم ، فلا يقتصر على قياس اتجاه الرياح ، بل يقيس ايضا توزيع الضغط الجوي على نطاق واسع ، وكذلك الضباب والحرارة و ... الخ .

وهكذا فكلما ادخل عوامل جديدة 'يحتمل تأثيرها في الظاهرة التي يدرسها' ، كان تشخيصه لها اقوم ، وازداد احتمال نجاح نبوءته .
'نرى' ، هل يمكننا ان نقضي في هذا السبيل حتى غايته ؟ اذا راعينا في دراستنا للظاهرة جميع الملل التي يحتمل تأثيرها فيها ، فهل يمكننا في النهاية ان 'نحوّل الاحتمال الى يقين' ؟

كلا . فن ناحية ، لا احد يقول حتى الآن بإمكان مراعاة جميع الاسباب : فالظواهر الطبيعية معقدة اقصى ما يمكن ان يكون التعقيد ، وتشابك بعضها مع بعض تشابكا لا حد له . فرجل العلم يقتطع حزمة او مجالا معيناً من مجموع الكون نسميه 'مشتبكاً' ، لتشابكه بما حوله ، ويبحث عن القوانين الاساسية التي 'تسيطر' هذا المشتبك ، بصرف النظر عن المؤثرات الخارجة عنه . فكل قانون انما يصلح ضمن حدود هذا المشتبك ، ولا يذهب الى ابعد من ذلك ، ولذلك فهو تمثيل تقريبي لعملية طبيعية غنية . وبعبارة اخرى ، ان المجال الذي كان موضع دراسة الباحث هو جزء من مشتبك اوسع منه . فاذا اردنا ان تكون لنا فكرة دقيقة عن اي ظاهرة تجري فيه ، فلا مناص لنا ان نراعي وجود المشتبكات التي تتأخم حدوده او تتصل به من قريب او بعيد . وهذه عملية لانهائية لها . فالغنى الحقيقي للظاهرة الطبيعية لا 'يديرلك غوره' الا بمراعاة ذلك كله ، اي بمراعاة القانون الديالكتيكي للتداخل الكوني ، وهو امر دونه خرط الفتاد .

هذا من ناحية ؛ ومن ناحية اخرى ان تحويل الاحتمال الى يقين لا مبرر له من ضرورة ، اللهم الا داء الاطلاق الذي ابتليت به الفلسفة منذ اول عهدها

بالوجود . فالمسألة مسألة خاصة من خواص الطبيعة القصوى ، اعني ان الطبيعة نفسها لا تسمح ابدأ بهذا التحويل ، فالطبيعة بسليقتها عوجاء — اذا صح التعبير — ولا تجدي محارلات الفلاسفة والعلماء لتقويمها . فيها تمن في ضبط وسائلنا واجهزتنا العلمية وتتوخّ الدقة في اتقانها ، فلن يكون في وسعنا ان نمضي في هذا السبيل حتى غايته . فكل ما نستطيع فعله انما هو ان نقرب من اليقين دون ان نبلفه . وسنجد انفسنا بعد طويل مسير اننا نطرق عالماً جديداً لا يمكن التنبؤ فيه — على وجه الدقة — عن حالة المادة اللاحقة اذا عرفت حالتها السابقة . هذا العالم هو العالم على الصعيد الأدنى *microphysique, subatomique* . فلقد اثبت هيزنبرغ *Heisenberg* مبدأه الشهير (مبدأ اللاتمين) *Principe d'incertitude* انه ليس من الممكن ان نحدد بالضبط موقع الالكترون وسرعته في وقت واحد معاً ، وبالتالي فمن المستحيل التنبؤ على وجه الدقة بفلكه في المستقبل . فلقد تخيل هيزنبرغ تجربة مثالية ، الأجهزة فيها دقيقة جداً والفاية ، ومن شأنها أن تمكننا من معرفة موضع الالكترون ما وملاحظته ، وسرعة الالكترون في هذا الموضع والجماء حركته . ومع كل هذا فلن نستطيع تحديد موضع الالكترون في الفضاء ، وكل ما نستطيع انما هو ان نعين الموضع المحتمل للالكترون . وكذلك اذا احضرتنا كويماً من الماء به سائل وقلبنا السائل بالمعلقة ، فاننا نجد السائل يتحرك في الاناء حركة منتظمة . ولكننا اذا رجحنا الكوب بشدة اضطرب السائل فيه اضطراباً شديداً لا يمكن تحديده بدقة والتنبؤ بتفاصيله . وكذلك الحال في انفلاق الذرة ، حيث ينطلق منها ثلاثة أشعة يتجه بعضها الى اليمين وبعضها الى اليسار وبعضها الى اعلا فهو جري ان ينطلق وكيف يشاء ، ولا يمكننا ابدأ معرفة مساره مقدماً . واخيراً لقد استطاع العلماء التنبؤ بمقدار ما تفقده كتلة من اليورانيوم في مدة معينة ، ولكنهم لم يتمكنوا من معرفة ايّ الذرات هي التي ستحلل وايها سيبقى ، وكيف يقع الاختيار على بعضها دون بعض ، وما هو القانون « الدقيق » الذي يمكن وراء هذه العمليات .

فهناك اذن حدود لا يمكن تحطيمها تفرضها الطبيعة على كل محاولة يقصد منها

اخضاعها للدقة . فكلمة « دقة » هذه انما هي كلمة مولدة - اذا صح التعبير - لا وجود لها في قاموس الطبيعة ، بل لقد نحتها فكر الانسان من تصورهِ للأشياء كما يريدُها ان تكون ، لا كما هي بالفعل ، ومن نزعتِه الى الكمال . فالطبيعة تأتي الدقة ، ولا تشبه الآلة ، والصدفة تسود فيها على الصميد الأدنى ؛ اما في الصميد الأعلى ، اي عالمنا ، عالم المحسوس ، فالحوادث الفردية التي لا حصر لها تتجمع وتتكدس ، فينشأ عنها ظواهر ترتفع درجة احتمالها ارتفاعاً كبيراً حتى ليخالها المرء يقيناً من الوجهة العملية ، وما هي باليقين من الوجهة النظرية ، اي من الوجهة الرياضية البحتة .

والخلاصة ، ان المستقبل لا يمكن التنبؤ به بالضبط كما يزعم لابلان وسائر الختمية من دعاة مذهب اليقين في العلوم . فهؤلاء يشبهون سير الأشياء بسير الساعة . وليس الامر كذلك ، بل ان سيرها شبيه بسير اوراق اللعب . فكل خطوة نحو المستقبل تعادل استفتاحة جديدة في لعب الزرد . وهذا القول ليس ناشئاً عن نقص في الآلات او عدم دقة في الاجهزة ، ولكن هي طبيعة الأشياء لا تتصاع - بحكم تعقدها وتشابكاتها التي لا تنتهي - لحيلة الانسان ولا تنلشي لمعاييره ، ولا تدخل في أطرها وقوابله ، بل هي التي تأمر فيدعن لامرها ، وترسم له الطريق فلا يمكنه ان يحيد عنه ، وتحدد له نمط العمل فلا يستطيع ان يتخطاه . فليس له من الامر شيء !

رابعا ، العلم يقرر ولا يفسر

لقد كان العلم في اذهان واضعيه الاوائل يراد به تفسير الوجود . فقد كان العلماء يهتمون ، في اول عهدهم بالعلم ، بمعرفة « كيف ؟ » و « لماذا ؟ » . ولكنهم اخذوا يتخلون عن هذا الاهتمام اليوم ، بعد ان تبين لهم عبث هذه المحاولات وعقم نتائجها ، وبدأوا يتركون للفيلسوف - دون ان يكتسوا سحرهم منه - مهمة تفسير كل شيء .

اجل ، لقد ترك العلم للفلسفة ، منذ زمن طويل ، مهمة الاضطلاع ببحث
العلل النهائية للوجود ، بعد ان اعلن فشله في هذا الضمار ولم يفر بحثه عن
شيء البتة . وكذلك تحلى عن وهم تفسير التالي بالمقدم ، وهذا المعري واجب
وضروري .

فمن منا لا يذكر تحليلات هيوم المشهورة في هذا الصدد ؟ فلو صح ان المقدم
يمكن ان يلقي ضوءاً على التالي ، فليت شعري من ذا الذي لا يرى ان العلم لم يفعل
شيئاً اللهم الا انه ازاح التفسير الموعود قليلاً الى الوراء ؟ ذلك بأن كل مقدم
يتطلب هو ايضاً مقدماً آخر يلقي ضوءاً عليه ، وهذا المقدم يتطلب بدوره
مقدماً ، وهكذا دواليك ، وذلك بحكم نزعة العقل الى تفسير كل شيء ، وهي
نزعة لا تقف عند حد ، ولا يشبع نهمها شيء ، ولا يتقنع غليلها كل تلك
التفسيرات المصطنعة الموقوتة لحلقات دون اخرى من حلقات الطبيعة .

وكذلك كل غاية تتطلب غاية اخرى توضحها وتبين الغاية منها ، وذلك
بحكم نزعة العقل نفسها ايضاً .

وبعبارة اخرى لقد انقلب اليوم معنى التفسير في العلم رأساً على عقب ،
واصبح له مفهوم آخر غير المفهوم المتداول بين الناس . فلقد اصبح يطلق على صياغة
قوانين الاقتران والتعاقب بين الظواهر الطبيعية . وهكذا فعلت نفسها جنت
براقش : فنمو فكرة العلة قد انتهى بالقضاء على هذه الفكرة ذاتها . لأن وضع
القوانين ليس معناه تفسير هذه الظواهر وتعليلها . فلا تفسير في الامر
البتة ، وكل ما هنالك ربط وتلسيق واقامة شبكة من العلاقات . وهيئات ارت
يفسر ذلك شيئاً .

فلنقل اذن دون موارد ان هذه النزعة التفسيرية للعقل تقضي على ذاتها
بذاتها ، وتبدو في آخر الامر لا عقلية . فكل ما يمكن فعله انما هو ان نضع شيئاً من
النظام في الحقيقة المشوشة ، وان نصنف الوقائع التي لا تتناهي في جنتها وتعقيدها ،

وان نستخلص البسيط الذي يفشاه ويرين عليه ركام كثيف من المركب ؛ وبكلمة واحدة ، ان نعطي معنى لما لا معنى له ، بحكم اننا كائنات عاقلة لا تني ولا تنشي عن اصفاء ثوب فضفاض من العقل على ما لاشأن له بالعقل ، تحقيقاً لوجودها ، وارساءً لقواعدها ، وتعميقاً لمعناها ، وامعاناً في شعورها بذاتها ، فلا شيء الاها !^(١)

يخلص معنا من كل هذا ان العلم لا يعمل ، وانما هو يربط وينسق ويلاحظ ملاحظة منهجية ، وبالتالي يقرر ولا يفسر . ان هذا ليس فهماً للاشياء او تفسيراً لها ، ولكنه تعرف عليها وتقرير لطريقة نظم عقدها ، ولا تثريب علينا في ذلك ، بل ان ذلك لا يتجاوز من الفائدة ، لان فيه تحسناً بما يجري حولنا وشعوراً بما هو كائن ، وبالتالي بما نحن نكون .

خامساً : العلم اسامه الالمعقول

يخطئ من يظن ان عالم التجربة العادية ، بل العالم العلمي الذي يقوم على العلاقات والصيغ والمعادلات ، عالم معقول في مبدئه الى منتهاه ، وانه يخرج من مبادئ عقلية صارمة لا يأتيها الباطل ، وانه ينتهي في مبادئ عقلية صارمة لا يتسرب اليها الشك ، وبالتالي أن المعقول يكتنفه من جميع نواحيه لا يفادر منه شيئاً .

ولكن هذا الزعم خاطيء بعيد عن الصواب . فالعالم ليس فيه سوى ارتباطات متلازمة او تكاد كما رأينا ، ويأخذ بعضها برقاب بعض على سبيل الاطراد لا على سبيل الضرورة ، ثم يأتي فكرنا فيخلص عليه كما مر معنا ، ثوباً فضفاضاً من العقل والمنطق ، ويقول انه عالم عقلي ضروري متخطياً بذلك الصلاحيات التي تحولت له والوظائف التي تُندب اليها ، ولقد اظهر آنتشتين ان

(١) لقد خصصنا كتابنا العلم في طريق المثالية بالتوضيح هذه المسألة بالذات بأرفى تفصيل.

العالم ان كان معقولاً فهذه المعقولة ليست معقولة البتة ، بمعنى انها مستقلة على العقل وستظل كذلك ما كان الانسان . فهي واقعة من الوقائع تفرض علينا ولا نستطيع لها دفعا . ولقد اثبت كقط ان حقيقة هذا العالم مشروطة بها . واذا كانت هذه المعقولة ظاهرة لا امل لنا في تفسيرها وجعلها امراً معقولاً ، فهي اذن ليست مطلقة ، وليست شيئاً اولياً سابقاً على التجربة .

هذا من جهة ، ومن جهة اخرى فان التفكير العلمي الذي نظن انه معقول ، يفترض اللامعقولة على نحو آخر ايضاً ويقوم عليها . ويتضح لنا هذا وضوحاً جلياً عندما نغن النظر في الاستقراء . فالاستقراء يقوم على الانتقال بدون حق مشروع^(١) من الخاص الى العام ، من تجربة ثابتة الى جميع التجارب المشابهة الممكنة ، وذلك في صورة قانون . وهذا هو التعميم الذي يتيح لنا ان نستخلص من تجربة محدودة فقيرة نسبياً ، قوانين كلية تصدق على جميع الحالات المشابهة . وهكذا ، فالاستقراء فيه ثراء وفيه خصوصية لا مثيل لها بالنسبة اليها ، بمعنى اننا وقد بدأنا من الخاص سرعان ما نقضي الى العام ، ومن الممكن الى الضروري . ان هذا التعميم لا مبرر له من عقل او منطق ، بل هو من قبيل الرجم بالتيب ، انه طرفة في المجهول ، وبكلمة واحدة ، انه لا معقولة اولية اساسية تسهل علينا امر معيشتنا ، لان رصد جميع الحالات امر غير ممكن عملياً ، لكننا من الوجهة النظرية هو وحده الذي يخولنا حقيق استخلاص النتيجة الكلية ، وحقق وضع القانون .

ان رجل العلم لا يتوقع من التجربة ابداً ان تقدم له معلومات تكفي لوضع القانون ، لان التجربة محدودة . فكل ما يمكننا فعله في هذا المضمار انما هو ان تقدم لنا عدداً كبيراً من الحالات ، ولكننا لا تقدم لنا ابداً ذلك العدد اللانهائي من الحالات المطلوبة لجعل القانون ضرورياً . ان هذه الضرورة التي لا سبيل الى

(١) اي بدون برهان او دليل يستغرق جميع الحالات .

المثور عليها في اشياء هذا العالم ، لم يسع اذهاننا الا ان تثبت بها وتنسبها الى العالم لحاجتها الى فهمه ، فهي في حد ذاتها امر لا معقول لا بد منه لاقتناص المعقول .

ففكرة الضرورة اذن فرض لا بد منه لوضع القانون . وان القول بالانسجام المتيقن بين موجودات هذا العالم ، وتماسكها بعضها مع بعض وشيوع الوحدة فيها هو من لوازم هذا الفرض . انه شيء نافع مفيد ، وهذا سر نجاحه ، ولكن لا يجوز حمله على اطلاقه . ان الطبيعة تبدو لنا مجلبة بالقوانين ، مغالوة بالسن والنواميس لنتمكن من تسخيرها والافادة منها في امور معاشنا . وهكذا فالعلم - وغايته القصوى تعقل العالم - يفترض - من غير ان يقر بذلك دائماً - اساساً غير عقلي لباوغ هذه الغاية .

واخيراً ، ان نظريات العلم يثبت بعضها بعضاً ، ولكن جهاز المعرفة نفسه لا يزال يفتقر الى ما يثبتته . فالتنظيرية العلمية لا تثبت الا بشيوع شيء آخر ، ولا تدرك حقيقة الا بادراك حقيقة اخرى ، ولا نعرف شيئاً الا بشيء آخر ، ولا نرى شيئاً الا من خلال شيء آخر . فالعلم قوامه هذا التداخل بين الاشياء ، والحقائق لا معنى لها الا بانعكاس بعضها على بعض . ولكن الحقيقة النهائية ، حقيقة الحقائق ، العلم في اطلاقه ، لا يركز على شيء البتة ، وهو معلق في الفضاء كريحشة في مهب الريح - اذا صح التعبير - ولا يزال الفلاسفة والعلماء يمتنون الذهن في طلب اساس عقلي له . وهيئات ان يبلغوا غايتهم ! فاللعمول يكتنف العلم من اقاصه الى اقاصه ، ويحف به من ادناه الى اعلاه ، ومن جميع اطرافه وحواشيه . ولم يسمح بتسرب العقل الا الى مناطق ليست شيئاً يذكر في جنب اللاهائي ، مناطق تشتد فيها الاضاءة ، ويزداد فيها التماكس ، وتكثر فيها المرايا . فاذا بنا لا نرى في الكون الا عملية اضاءة وعكس وتمرية ^(١) كمراب

(١) من الرؤية من خلال المرايا .

بقية يحسبه الظآن ماءً ، حتى اذا جاءه لم يحده شيئاً .

سادساً : قوانين العلم صدى لقوانين العقل

واخيراً ان العلم ليس صدى لقوانين الأشياء ، وانما هو أولاً وقبل كل شيء صدى لقوانين العقل ، والعقل وحده . فالعقل مطبوع على فرض ذاته على نظام الأشياء ، وعلى رؤية كل شيء من خلال ما رسمه له طبيعته الخاصة . فالعلم بهذا المعنى ذاتي اكثر منه موضوعي ، وهو يهدف في طريق المثالية ، بخطى حثيثة ، ويُقصد السير اليها ، شئنا ام ايننا ، وان كان يعاني في سبيل ادراك هذه الغاية صعوبات جمة وازمات خانقة تهتز لها اركانه .

ولا نستطيع الآن ان نفصل القول في هذه المسألة ، اذ لنعود اليها في كتاب خاص ^(١) عوداً احمد ووسع . ولكننا سنبجئ بما يلقي قليلاً من الضوء عليها ، ليمرر ماتناثر هنا وهناك في هذا الكتاب من تنف وردت تلميحاً او تصريحاً تم عن مثالية عديدة يتجه العلم اليها في الوقت الحاضر .

ليست التجربة التي عهدناها لبنات العلم ، كل شيء في بناء صرح العلم ، وليس لها ذلك الشأن الذي يتبادر للذهن لأول وهلة . ولو كان الامر موكولاً اليها وحدها لما وُجد العلم . فالعلم ليس قوامه الملاحظات التجريبية ، ولا يقتصر امره على رصد حوادث الطبيعة ، والا لكان تاريخاً للوقائع وسرداً لها ، دون ان يُعنى بتفسيرها والبحث عن الروابط بينها . فالحق الذي لا جحمة فيه ان العلم قوامه التعميم والبحث عن الروابط ، وهذا من عمل العقل والعقل وحده . وكل تقدم في المعرفة انما هو انتصار للعقل على الظواهر التجريبية والتزوات الطائشة . ان

(١) « العلم في طريق المثالية » .

التجربة ليس فيها ما يضمن انها اذا حدثت العدد (ع) من المرات في الماضي ، ستحدث بالضرورة العدد (ع+١) ايضاً في المستقبل . فهي اذن عاجزة عن وضع القانون ، ولكن العقل ليس عاجزاً عن ذلك ، بل هو الذي يتولى وضعه ، وهو الذي يستتيق الحوادث ، ويقوم بالتعميم .

وما معنى التعميم اللهم الا ان ما هو صحيح بالنسبة الى العدد (ع) ينطبق على (٢٠) مثلاً ، وان ما هو منطبق على (٢٠) ينطبق على اي مجموعة من الاشياء عددها عشرون: عشرون حجراً او عشرون كتاباً او عشرون معدناً، وان ما ينطبق على عشرين معدناً ينطبق على العشرين معدناً هنا او العشرين معدناً هناك ، بل على اكثر من عشرين ، والآن وغداً وبعد مليون سنة والى ما لا نهاية له من السنين ؟

قلنا ان التجربة ليست كل شيء في بناء صرح العلم . فهي تجمع ما هب ودب من الثابت الراسخ الى الرهوي الخيالي ، من الحقى التي لا شبهة فيه الى الباطل الذي لا سند له ، من الارتباطات المنطقية الى التقريرات الاتفاقية . فلا بد والحالة هذه من تدخل العقل لينقح التجربة ويميز الخبيث من الطيب ، ويستخلص السمين من الفث . فلا بد من افتراض ان الواقع شبكة من العلاقات ، وان هذه العلاقات ترتبط فيما بينها برابط من الضرورة ، لا بد من ذلك ليتمكن الاستنتاج وليتمكن الانتقال من فكرة الى اخرى وليتمكن استباق التجربة قبل وقوعها . فالعقل اذن لا يقتصر امره على تنقيح التجربة ، بل انه يمكن ان يستغني عنها بالكلية في حالات التعميم ، ويفترض رابط الضرورة عقداً لها .

وهكذا تتمكس العلاقة التي توعم الزعة التجريبية اقرارها بين التجربة والعقل . فليست التجربة هي الاساس في معرفة القوانين ، وانما العقل - اي القوانين - اساس التجربة . ان جسمي ليس محمولاً بارض الغرفة ، بل هو محمول بقوانين التماسك . وليس الهواء هو الذي يحملني احياً ، وانما تحييني قوانين الهيموغلوبين والتأكسد . وليس سوء الحظ هو الذي يحمل المقلمين يحترقون في

أغلب الحالات ، وإنما هي قوانين حساب الاحتمالات . وهكذا مواليك . فالطبيعة إذن إنما هي مجموع القوانين التطيقية المختبئة في ضباب كثيف لا يبدده سوى العقل . فورا الظلمانية الفيزيائية التي ينكشف لنا وجودها بمقاومة هذه القوانين لرغباتنا وأهوائنا قارة ، وبالقوة التي تسيّر أفعالنا قارة أخرى - أقول وراها عقل يقبض على الأشياء بيد من حديد ويمسكها أن ينفرط عقدتها ، ويحفظ عليها انتظام أشكالها ، بل وإكاد أقول يوحى إلينا بوجودها .

هذا وإن التعميم الذي شيد عليه صرح العلم مشبث من الإيمان بقيمة العقل المطلقة وبأن الطبيعة سائرة بالضرورة حسب نواويس العقل ، وبأن الاستقراء فكرة يقينية لا يقسرب إليها الشك ... ولا تتمرض الآن لمناقشة دعاوى العقل هذه ، فذلك له موضع آخر . وحسبنا أن نقول أنها لا تعدو أن تكون تعبيراً عن ميل العقل إلى إحلال الخالص مكان المشوب ، والتنظام محل الفوضى ، وما يجب أن يكون من الوجهة التطيقية محل ما هو كائن بالفعل ... وبالتالي أن العلم طريقة مصطنعة لمعرفة الكون . وليس في ذلك دعوة إلى إنكار العلم أو جحود لما ذكره ، ولكنها محاولة لتعيين حدوده واستشفاف أبعاده . وكذلك لا يجوز أن تؤدي هذه النتيجة إلى عدم الثقة بمقدرة العقل البشري . فالمعادلات الطبيعية الكمية التي اخترعها هذا العقل في بحثه عن الحقيقة قد نقلت الإنسان من عصر الحجر والبقال والأبل إلى عصر الطائرات النفاثة ، ومن عصر القوس والنبال والمنجنيق إلى عصر القنبلة الذرية والهيدروجينية ، ومن عصر الأرض إلى عصر الفضاء .

والخلاصة أن العلم لا يمكن أن يوصف بأنه أداة كاملة مثلى لضبط الحقيقة واقتناصها ، ولكنه غير الأدوات في أيدينا . وأتينا عندما نتقد العلم ، فهذا النقد ليس معناه أبداً أننا نكفر به ولا تؤمن بقوته وفعالته ، ولخدمته الجلى التي أسداها ولا يزال يسدها للإنسان . كلا . فهذا النقد ينبع من اخلاصنا للروح العلمي ومن إيماننا بالعلم إيماناً واعياً لا تجمع به العاطفة ولا يفسده الهوى ولا تشغله انتصاراته عن إدراك أبعاده . إن إيماناً هذا شأنه كليل بأن يسدد خطانا ، ويبارك مسعاها ، ويهدينا سواء السبيل ...

مراجع الكتاب

بالغة العربية

- ديوي (جون) : تجديد في الفلسفة (مترجم عن الانكليزية) القاهرة ١٩٥٧
فام (يعقوب) : البراهنة او مذهب الذرائع ، القاهرة ١٩٣٦
نجيب محمود (الدكتور زكي) : المنطق الوضعي ، القاهرة ١٩٥١
مذكرات الدكتور زكي نجيب محمود ايضاً في المنطق ، كلية الآداب ، جامعة
القاهرة للعام الدراسي ١٩٤٧ - ١٩٤٨

باللغتين الفرنسية والانكليزية

Actes du Congrès International de Philosophie scientifique : Langage et pseudo-problèmes, No. 390 III, Sorbonne, Paris, 1936.

Ayer (A. J.) : Language, Truth and Logic, 14th impression, London, 1954.

Benzécri (Ed.) : Essai sur la nature et la portée de l'attitude métaphysique, Paris, 1939.

Biszières (René) : Le paysage de la recherche.

وهو بحث ورد في كتاب :

Peut-on se passer de Métaphysique ?

Directeur du volume, R. Bissières pp. 232-255, Paris 1954.
Croci (Jean) Métaphysique et Vie (in Peut-on se passer de Métaphysique ? pp. 381-407).

Dantzig (Tobias) : A la recherche de l'Absolu, Paris 1946.

Deprun (Jean) voir Mouillaud.

Engels (Frédéric) : Dialectique de la nature (trad. de l'allemand), Paris 1950.

Fritz (Charles A.) : Bertrand Russell's, Construction of the External World, London; 1952.

De Gruson (François Fabre-Luce) : La métaphysique Immédiate ou Phénoménologie et Métaphysique (in Peut-on se passer de Métaphysique ? pp. 409-443).

James (Williams) : Le Pragmatisme, (trad. de l'anglais), Paris, 1947.

Jeans (James) : Physics and Philosophy, 4th impression, London 1948.

Joad (C.E.M.) : A. Critique of Logical Positivism, London, 1950.

Jugnet (Louis) : se passer de Métaphysique ? (in Peut-on se passer de Métaphysique ? pp. 165-206).

Kaufmann (Félix) : Quelques problèmes fondamentaux de positivisme logique (in L'activité philosophique contemporaine en France et aux Etats-Unis. Etudes publiées sous la direction de Marvin Farber, t. I. pp. 243-270, Paris 1950).

Lenine (V.I.) : Matérialisme et empiriocriticisme, Paris 1948.

Maquet (Jacques J.) : Sociologie de la Connaissance, Louvain, 1949.

Matiasse (Georges) : La philosophie de la nature t. I. Paris, 1938.

Millet (Louis) : L'objet de la Métaphysique (in Peut-on se passer de Métaphysique ? pp. 207-232).

Morère (Jean Edouard) : Les Métaphysiques, les Savants, les Autres et les Choses (in Peut-on se passer de Métaphysique ? pp. 63-102).

Mouillaud (Maurice) et Deprun (Jean) : Marxisme et Métaphysique (in Peut-on se passer de Métaphysique ? pp. 103-163).

Rassam (Joseph) : Psychologie et Métaphysique (in Peut-on se passer de Métaphysique ? pp. 259-276).

**Reichenbach (Hans) : The Rise of Scientific Philosophy
Los Engels, 1951.**

Russell (Bertrand) : An Introduction into Meaning and Truth, 3d. impression, London, 1948.

Russell (Bertrand) : Mysticism and Logic, 8th. ed. London, 1949.

Russel (Bertrand) : Logic and Knowledge, London, 1956.

S. (M.) : Sur quelques principes méthodologiques: Science et Métaphysique (in Peut-on se passer de Métaphysique ? pp. 323-335.

Le Senne (René) : Introduction à la philosophie, Paris, 1939.

Sylvestre-Rey (Marie-Thérèse) : L'expérience mystique peut-elle se passer de Métaphysique ? (in Peut-on se passer de Métaphysique ? pp. 276-321).

Weinberg (Julius) Rudolph) : An Examination of Logical Positivism, 2d. impression, London, 1950.

Whiteley (C.H.) : An Introduction to Metaphysics, London, 1950.

Wittgenstein (Ludwig) : Tractatus Logico-Philosophicus, 5th impression, London, 1951.

الفهرس

| | |
|----|---|
| ص | مقدمة |
| ٧ | |
| ٩ | الفصل الأول . - ما هي الفلسفة ؟ |
| ١١ | الفصل الثاني . - كلنا فلسوف |
| ١٢ | الفصل الثالث . - هل يمكن الاستغناء عن الفلسفة ؟ |
| ٢٥ | الفصل الرابع . - موقف الماركسية من الفلسفة |
| ٣٧ | الفصل الخامس . - موقف المذهب الوضعي الجديد من الفلسفة |
| ٥١ | الفصل السادس . - موقف البراهماتزم من الفلسفة |
| ٦٧ | الفصل السابع . - أشباه المشاكل |
| ٩٣ | الفصل الثامن . - بين العلم والفلسفة |
| | الفرق بين العلم والفلسفة ص ٩٤ - (أ - الك |
| | والكيف ص ١٠١ - (ب - انصاف السمات |
| | ص ١٠٢ - (ج - الافراط في التبسيط |
| | ص ١٠٥ - (د - التفكير الذري ص ١٠٩ |
| | - (هـ - العلية ص ١١٣ - |

زحني علما

- ١ - حوار الحضارات.
- ٢ - الميتولوجيا اليونانية.
- ٣ - مبادئ العلاقات العامة.
- ٤ - الخلدونية.
- ٥ - سوسيولوجيا الأدب.
- ٦ - الأسواق الزراعية.
- ٧ - الجمالية الفوضوية.
- ٨ - تاريخ الفنون العسكرية.
- ٩ - الفكر الفرنسي المعاصر.
- ١٠ - الأدب المقارن.
- ١١ - الإسلام.
- ١٢ - برغسون.
- ١٣ - سيكولوجيا الفن.
- ١٤ - تأملات ميتافيزيقية.
- ١٥ - في الدكتاتورية.
- ١٦ - العقد النفسي.
- ١٧ - دسوفيسكي.
- ١٨ - نظرية العفو.
- ١٩ - الإنسان ذلك المعلوم.
- ٢٠ - سوسيولوجيا الفن.
- ٢١ - السيمياء.
- ٢٢ - التخلف المدرسي.
- ٢٣ - علم الأديان الفكر الإسلامي.
- ٢٤ - مدخل إلى علم السياسة.
- ٢٥ - نقد المجتمع المعاصر.
- ٢٦ - روسو.
- ٢٧ - الأدب الرمزي.
- ٢٨ - طريقة الروايز في التربية.
- ٢٩ - مصير لبنان في مشاريع.
- ٣٠ - من ديكاوت إلى ساريز.
- ٣١ - الإنطباعية.
- ٣٢ - تاريخ فرطاج.
- ٣٣ - باسكال.

- ٣٤ - المؤسسات العامة .
- ٣٥ - المسألة الفلسفية .
- ٣٦ - تاريخ السوسولوجيا .
- ٣٧ - الفدرالية .
- ٣٨ - أمراض الذاكرة .
- ٣٩ - المذاهب الأخلاقية الكبرى
- ٤٠ - نقد الأيديولوجيات الكبرى
- ٤١ - الفلسفات الكبرى .
- ٤٢ - المواطن والحياة الأخلاقية .
- ٤٣ - المكتبات العامة .
- ٤٤ - منظمة الأمم المتحدة .
- ٤٥ - الدستور واليمين الدستورية .
- ٤٦ - هذه هي الحرب .
- ٤٧ - الممارسة الأيديولوجية .
- ٤٨ - المواطن والدولة .
- ٤٩ - فلسفة العمل .
- ٥٠ - مونتاني .
- ٥١ - علم الجمال .
- ٥٢ - تدريب الموظف .
- ٥٣ - فلسفة التربية .
- ٥٤ - السوق النقدية .
- ٥٥ - الإنسان المتمرد .
- ٥٦ - تيار دو شاردان .
- ٥٧ - التربية الحديثة .
- ٥٨ - كيركيغارد .
- ٥٩ - تقنية المسرح .
- ٦٠ - المذاهب الأدبية الكبرى .
- ٦١ - النقد الجمالي .
- ٦٢ - المحاضرات الإفريقية .
- ٦٣ - ديكرات والعقلانية .
- ٦٤ - العلاقات الثقافية الدولية .
- ٦٥ - البيلبوغرافيا .
- ٦٦ - علم السياسة .
- ٦٧ - الاعلاماء .
- ٦٨ - سوسولوجيا السياسة .
- ٦٩ - الأدب الطبيعي .
- ٧٠ - الجمالية عبر العصور .
- ٧١ - فن تخطيط المدن .
- ٧٢ - علم النفس التجريبي .

- ٧٣ - أصول التوثيق.
- ٧٤ - دينامية الجماعات.
- ٧٥ - تاريخ العرقية.
- ٧٦ - قيمة التاريخ.
- ٧٧ - سوسيولوجيا الصناعة.
- ٧٨ - الماركسية بعد ماركس.
- ٧٩ - معرفة الذات.
- ٨٠ - تاريخ الطيران.
- ٨١ - التعليم المبرمج.
- ٨٢ - السلطة السياسية.
- ٨٣ - سوسيولوجيا الحقوق.
- ٨٤ - الخطوط... لفلسفة ملموسة.
- ٨٥ - مدخل إلى التربية.
- ٨٦ - معرفة الغير.
- ٨٧ - القيمة.
- ٨٨ - عظمة الفلسفة.
- ٨٩ - الإنسان الأول.
- ٩٠ - اللحظة العدمية المتعالية.
- ٩١ - الجمالية الماركسية.
- ٩٢ - تاريخ بابل.
- ٩٣ - الفلسفة والتقنيات.
- ٩٤ - جغرافية العالم الصناعية.
- ٩٥ - فلاسفة إنسانيون.
- ٩٦ - الحرب الأهلية.
- ٩٧ - أصل الموحدين الدرزي.
- ٩٨ - من الرأي إلى الإيمان.
- ٩٩ - التسويق.
- ١٠٠ - دفاعاً عن الأدب.
- ١٠١ - الذين يحضرون غيائهم.
- ١٠٢ - الجماعات الضاغطة.
- ١٠٣ - الأسطورة.
- ١٠٤ - القوى العاملة في الامارات.
- ١٠٥ - الإحصاء.
- ١٠٦ - الوظيفة العامة.
- ١٠٧ - جديد في مقدمة ابن خلدون.
- ١٠٨ - النظام السياسي والإداري في بريطانيا.
- ١٠٩ - الثقافة الفردية وثقافة الجمهور.
- ١١٠ - توظيف الأموال.

- ١١١ - الأدب الألماني.
- ١١٢ - المحاسبة التحليلية.
- ١١٣ - النظام السياسي والإداري في فرنسا.
- ١١٤ - الأومنة والبيولوجيا.
- ١١٥ - الحريات العامة.
- ١١٦ - قانون القضاء.
- ١١٧ - تلوث المياه.
- ١١٨ - النقد الأدبي.
- ١١٩ - النظام السياسي... في الاتحاد السوفياتي.
- ١٢٠ - التلوث الجوي.
- ١٢١ - النية.
- ١٢٢ - السورريالية.
- ١٢٣ - حلول فلسفية.
- ١٢٤ - التلفزيون الملون.
- ١٢٥ - مدخل إلى الاقتصاد.
- ١٢٦ - الأخلاق والحياة الاقتصادية.
- ١٢٧ - مناهج علم الاجتماع.
- ١٢٨ - استطلاع الرأي العام.
- ١٢٩ - وحدة الوجود العقلية.
- ١٣٠ - الأدب الإيطالي.
- ١٣١ - المذاهب الاقتصادية.
- ١٣٢ - الفن التكميلي.
- ١٣٣ - التربية الجنسية عند الرولد.
- ١٣٤ - فلسفة القانون.
- ١٣٥ - الطفولة الجانحة.
- ١٣٦ - الرواية البوليسية.
- ١٣٧ - التحليل البنوي للحكاية.
- ١٣٨ - تاريخ الجزائر المعاصر.
- ١٣٩ - الكوميديا.
- ١٤٠ - تاريخ علم الآثار.
- ١٤١ - البيولوجيا الصناعية.
- ١٤٢ - الدولة.
- ١٤٣ - البحث العلمي.
- ١٤٤ - المجتمع الصناعي.
- ١٤٥ - التوجيه التربوي.

- ١٤٦ - الجوع.
- ١٤٧ - الموسيقى بين الخليج واليمن.
- ١٤٨ - القانون الدولي.
- ١٤٩ - الدراما والدرامية.
- ١٥٠ - صراع الطبقات.
- ١٥١ - الإمبريالية.
- ١٥٢ - التشبيه والاستعارة.
- ١٥٣ - علم الدلالة.
- ١٥٤ - البنيوية.
- ١٥٥ - الانجازات الأدبية الحديثة.
- ١٥٦ - المغرب في ظل يديه.
- ١٥٧ - معايير الفكر العلمي.
- ١٥٨ - تاريخ الحساب.
- ١٥٩ - الياس أبو شبكة.
- ١٦٠ - آراء في السعادة.
- ١٦١ - تقنية السينما.
- ١٦٢ - العقل والنفس والروح.
- ١٦٣ - علم النفس الاجتماعي.
- ١٦٤ - الطاقة.
- ١٦٥ - مناهج التربية.
- ١٦٦ - آداب الهند.
- ١٦٧ - الوحدة والديمقراطية في الوطن العربي.
- ١٦٨ - التفحص.
- ١٦٩ - حقوق الطفل.
- ١٧٠ - آبشتين.
- ١٧١ - السدود.
- ١٧٢ - تقنية الصحافة.
- ١٧٣ - الإنسان.
- ١٧٤ - الأدب الصيني.
- ١٧٥ - تقرّظ الفلسفة.
- ١٧٦ - اللامركزية السياسية والإدارية في العالم.
- ١٧٧ - الفكر العربي.
- ١٧٨ - طبيعة الميتافيزيقا.
- ١٧٩ - الخدمة المدنية في العالم.
- ١٨٠ - انثوية المستقبلية.
- ١٨١ - تاريخ الحضارة الأوروبية.

- ١٨٢ - حقوق الإنسان الشخصية والسياسة.
 ١٨٣ - المحاسبة.
 ١٨٤ - سيكولوجيا الذكاء.
 ١٨٥ - الاقتصاد في المغرب العربي.
 ١٨٦ - قولتير.
 ١٨٧ - التاريخ الدبلوماسي.
 ١٨٨ - الطبقات الاجتماعية.
 ١٨٩ - من الكندي إلى ابن رشد.
 ١٩٠ - الاستثمار الدولي.
 ١٩١ - مدخل إلى السوسيولوجيا.
 ١٩٢ - الحركة النقابية في العالم.
 ١٩٣ - المحاسبة في النظرية والتطبيق.
 ١٩٤ - الأدب اليوناني.
 ١٩٥ - تساويخ علم النفس.
 ١٩٦ - الفوضوية.
 ١٩٧ - المورفولوجيا الاجتماعية.
 ١٩٨ - الآليات الزراعية الحديثة.
 ١٩٩ - التسويق السياسي.
 ٢٠٠ - الفلسفة الشريفة.
 ٢٠١ - الاسترخاء.
 ٢٠٢ - بحوث في الرواية الجديدة.
 ٢٠٣ - المواقف الأخلاقية.
 ٢٠٤ - مع الفلسفة اليونانية.
 ٢٠٥ - أضواء عربية على أوروبا في القرون الوسطى.
 ٢٠٦ - الجريمة.
 ٢٠٧ - الأسواق المالية في العالم.
 ٢٠٨ - المراهقة.
 ٢٠٩ - الكندي.
 ٢١٠ - الصحة العقلية.
 ٢١١ - ميزان المدفوعات.
 ٢١٢ - الوسائل المعية والبصرية.

زحني بلما

- الاخفاق / جان لاکروا (١٨)
- الاخلاق والحياة الاقتصادية / فرنسوا سلبه (١٢٦) ..
- الذين يحضرون غيابهم / هاني الزعبي (١٠١)
- الانسان ذلك المعلوم / الدكتور عادل العوا (١٩) ...
- الانسان المتمرد / البير كامو (٥٥)
- اينشتين / الدكتور محمد عبد الرحمن مرخبا (١٧٠) ..
- باسكال / اندريه كريسون (٣٣)
- برغسون / اندريه كريسون (١٢)
- النبوة / جان بياجه (١٥٤)
- تاريخ العرقية / جان بواريه (٧٥)
- تأملات ميتافيزيقية / رنيه ديكارت (١٤)
- تقرظ الفلسفة / ميرلوبونتي (١٧٥)
- تيار دوشاردان / جان كارلس (٥٦)
- الثقافة الفردية وثقافة الجمهور / لويس دوللو (١٠٩) ..
- الجمالية الفوضوية / اندريه رستلر (٧)
- الجمالية الماركسية / هنري آرفون (٩١)
- حلول فلسفية / عبد الجبار الوائلي (١٢٣)
- حوار الحضارات / روجه غارودي (١)

Bibliotheca Alexandrina



0351224

